aldo moda

HANS URS VON BALTHASAR

ALDO MODA

Hans Urs von Balthasar

un'esposizione critica del suo pensiero

ECUMENICA EDITRICE

THÈSE PRÉSENTÉE
À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE
DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

La thèse a été soutenue le 13 juin 1977,
devant un jury composé par
MM. Jean-Louis LEUBA (directeur de thèse),
Giuseppe ALBERIGO (Université de Bologna),
Christoph von SCHOENBORN (Université de Fribourg)
et Pierre BARTHEL (président).

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel
autorise l'impression de la présente thèse,
sans toutefois exprimer d'opinion
sur les propositions qu'elle contient:
Pierre BARTHEL, doyen 13 juin 1977.

A Loretta

PREMESSA

Il presente lavoro ha una lunga storia: nato come modesto articolo di una trentina di pagine a guisa d'introduzione generale all'opera di uno dei piú insigni eppure sconosciuti teologi del nostro tempo, rielaborato lungamente su pressione di innumerevoli amici nel tempo libero che ci è rimasto negli ultimi sei anni, finisce come tesi dottorale alla Facoltà Protestante dell'Università di Neuchâtel, dove ha trovato sostegno dottrinale, incoraggiamento cordiale e vigile attenzione.

Nel congedare questa nostra fatica ci è gradito rivolgere un ringraziamento sincero innanzitutto ad Hans Urs von Balthasar che ha rivisto parzialmente il manoscritto, si è prestato alla discussione delle nostre critiche, ci ha fornito notevoli chiarimenti ed ogni indicazione bibliografica di cui abbisognavamo; ed in secondo luogo a Jean-Louis Leuba che ha diretto con tanta squisita comprensione il nostro cammino, permettendoci di raggiungere dei risultati che senza la sua guida vigorosa sarebbero stati impensabili. Né intendiamo tralasciare coloro che ci hanno aiutato con i loro consigli ed incoraggiamenti: Henri de Lavalette, Georges Kowalski, Claude Geffré nostri professori all'Institut Catholique di Parigi; André Dumas della Facoltà Protestante di Teologia di Parigi; Pietro Caramello, Franco Ardusso, Giovanni Ferretti della Facoltà Teologica di Torino; Gianfranco Morra dell'Università di Bologna che fu all'origine di questo saggio; Max Geiger dell'Università di Basilea che ci ha fornito la notevole tesi di Jeffrey Kay; Salvatore Manna del Centro Ecumenico di Bari cui dobbiamo un sostegno costante e disinteressato. Una menzione particolare ci sia consentita per coloro che nei vari luoghi in cui abbiamo elaborato la presente opera ci sono stati vicini: Henri Bouillard, Richard Stauffer e René Marlé a Parigi; Oscar Cullman, Charles Moeller, Jean-Jacques von Allmen e Kristen Skydsgaard a Gerusalemme; Pierre Barthel a Neuchâtel; Giuseppe Ghiberti a Torino: la loro amicizia ci è stata preziosissima. Infine lasciando l'ambito strettamente accademico ci sia permesso un grazie sincero soprattutto a Jean Borel, alla signora Emilie Thomas Coutagne ed ai signori Alberti. Ad essi vogliamo unire tutti coloro che hanno reso possibile questa fatica, affidata ora al paziente lettore.

Torino, 27 dicembre 1974. ALDO MODA

AVVERTENZA - Nel corso del nostro lavoro ci riferiremo sempre all'edizione delle opere di Balthasar piú accessibile al lettore italiano, generalmente quindi in traduzione italiana o francese; per un riferimento completo occorrerà perciò riportarsi alla nota bibliografica conclusiva. Restano esclusi da questa norma generale taluni volumi, la cui versione italiana o francese ci è pervenuta troppo tardi per essere utilizzata. Anche queste traduzioni sono peraltro notate nella bibliografia finale. Ci è gradito rivolgere il nostro apprezzamento alla fatica di due traduttori insigni di Balthasar: Robert GIVORD e Giulio COLOMBI. Ricordiamo però che tutte le traduzioni sono state da noi riviste sull'originale e nella maggior parte dei casi ritoccate o rifatte.

INTRODUZIONE

Hans Urs von Balthasar occupa un posto molto importante fra i teologi cristiani del nostro secolo e la sua rilevanza è ancora maggiore se ci si limita al campo cattolico; il suo influsso nel dialogo ecumenico è stato fruttuoso e per molti aspetti preponderante; si può affermare che non vi è argomento teologico che egli non abbia trattato in maniera approfondita, portando su parecchi punti soluzioni nuove e definitive; anche nel dibattito post-conciliare il nostro autore è stato molto attivo e critico: se può rincrescere che il richiamo a valori tradizionali sia assortito da punte polemiche talora ingiustificate e comunque disturbanti, come pure da una progressiva chiusura nei confronti di quella situazionalità della teologia, cui in altri tempi Balthasar si era mostrato molto legato, non si deve dimenticare quanto di valido, di personale, di penetrante è seminato in queste analisi corrispondenti ad altrettanti segnali d'allarme, cui non è possibile rimanere indifferenti. Una rapida scorsa alla bibliografia rende subito conto dell'erudizione, della poliedricità, degli interessi molteplici del nostro teologo, come pure della unitarietà di un pensiero che si muove a spirale e che incontra ad ogni svolta gli stessi nodi cruciali, le stesse inflessioni, gli stessi avversari. Una lettura anche solo frammentaria e superficiale delle sue principali opere colpisce immediatamente per la profondità con cui sempre si muove il nostro autore. A Balthasar non sono mancati riconoscimenti negli ultimi anni; da tempo inoltre il suo nome era citato come patrologo illustre e come saggista di classe e innumerevoli sono gli scrittori che sono entrati in dialogo con lui; eppure i lavori consacrati alla sua figura ed al suo pensiero assommano ad una trentina, cui si devono aggiungere delle recensioni preziose e ben fatte. Non è che il nostro autore non goda il favore delle giovani generazioni teologiche: tesi dottorali sulla sua opera sono in corso a Basilea, Neuchâtel, Parigi, Lovanio, Milano. Finora però resta quella manciata di saggi ed è cosí che ci è sembrato di qualche utilità presentare un'introduzione all'insieme del pensiero balthasariano. È dire subito la prospettiva, la finalità, i limiti di questa nostra fatica. È nostra intenzione mettere in luce un pensiero teologico nella sua globalità; non intendiamo portare un giudizio puntuale sulle singole opere balthasariane (sebbene an-

che questo elemento non sia sottaciuto nei limiti consentitici), bensí ritrovare a poco a poco le coordinate di una riflessione ricca ed avvincente, con le sue luci e le sue ombre, ma soprattutto con le sue caratteristiche; donde il necessario sacrificio di alcuni volumi e la messa in evidenza di altri. Il lettore si troverà immerso a volte in una specie di cronaca teologica; attraverso ad essa è un pensiero che si cerca e si precisa; al termine vi è una sintesi smagliante in tutta la sua coerenza. Abbiamo propriamente consultato tutto quanto ha pubblicato Balthasar fino alla fine del 1974; una bibliografia esaustiva ne renderà conto, sebbene non abbiamo ritenuto opportuno ripetere tutti i titoli nel corso del nostro lavoro; taluni articoli infatti rilevano piuttosto dal genere delle briciole teologiche: se sono interessanti per comprendere lo spirito e l'impegno apostolico che animano il nostro autore, non apportano nulla di sostanzialmente diverso o di nuovo rispetto a quanto è sviluppato nei grandi saggi e nelle opere maggiori. Abbiamo imboccato un sentiero lungo e sinuoso: ci è parso necessario, pur costringendoci a qualche ripetizione: una introduzione infatti deve toccare tutti i punti per offrire un quadro il piú possibile esaustivo, pur tracciando un cammino percorribile.

Il nostro discorso si snoda in due grandi parti.

Nella prima, mediante un'analisi bio-bibliografica intendiamo porre in evidenza l'emergere di una vocazione personale e di un servizio ecclesiale dalle molteplici sfaccettature, onde comprendere i vari momenti dell'esistenza balthasariana ricca di scelte radicali e precise: dall'ingresso nella Compagnia di Gesú, alla fondazione dell'Istituto Secolare con Adrienne von Speyr, alle prese di posizione post-conciliari (I); come pure la maturazione progressiva di un pensiero che tocca diversi campi, succhiando, quale ape laboriosa fior da fiore, il meglio di ciascuno di essi e lasciando spesso una traccia indelebile. Le opere che esaminiamo in questa sezione non possono certo considerarsi " minori "; sono piuttosto degli scritti programmatici, taluni molto importanti; ci sono parsi una pista di ricerca ed una rampa di lancio ideali, come materiale di egregia fattura, sovente già perfetto in se stesso, che le opere della maturità svolgeranno in maniera piú coerente, piú piena e piú ardita (II).

Nella seconda parte studiamo la sintesi teologica balthasariana: dapprima la natura della teologia e la ricerca di un nuovo metodo globale di esposizione (I); poi le grandi articolazioni esterne della teologia balthasariana: estetica, drammatica e logica, ovverossia dottrina della percezione amorosa e rispondente, dottrina dell'azione divina nei nostri confronti, dottrina dell'espressione razionale del mistero cristiano (II); quindi l'esame dettagliato dell'estetica teologica come si esprime nella

Herrlichkeit I, dopo un breve ragguaglio tematico concernente l'intera opera (III); segue la presentazione di taluni apporti complementari forniti da *Herrlichkeit* III/1, III/2/1, III/2/2, da *Theologie der drei Tage* e da *La foi du Christ* (IV); infine chiude una reazione critica divisa in due parti. Nella prima ci è sembrato opportuno ricapitolare il lungo discorso ponendo in luce alcune grandi linee che riteniamo la struttura portante del pensiero balthasariano, quelle cui sempre si deve ricorrere per illuminare lo svolgersi della ricerca del nostro autore; nella seconda ci sforziamo di entrare in un dialogo di consenso, di riserva, di motivata interrogazione (V). Termina il lavoro una bibliografia che crediamo di qualche utilità.

Ci siano permesse per concludere due osservazioni. La prima concerne la scelta bibliografica degli autori con cui appoggiamo le nostre critiche ed i nostri consensi; li abbiamo scelti di preferenza per la loro chiarezza esemplare, per la loro importanza intrinseca e talora per la loro vicinanza con Balthasar. In taluni momenti altri teologi avrebbero potuto essere citati, ma il nostro autore rientra per molti aspetti in una costellazione segnata dalla cosiddetta " théologie nouvelle " ed era quindi logico rispettare talune priorità. La seconda osservazione è piú rilevante ai fini del nostro studio: con il 1973 si apre per Balthasar una via parzialmente nuova (sebbene piú volte annunciata e persino prefigurata); invece di concludere la *Herrlichkeit* con il previsto volume III/3, ha preferito lasciarla (temporaneamente?) in disparte e pubblicare il primo tomo della *Theodramatik*; senz'altro il nostro autore ha ritenuto di aver espresso l'essenziale della sua *Herrlichkeit* e che fosse giunto il tempo d'iniziare la seconda parte della prevista triadologia (estetica, drammatica e logica). Nel nostro studio tutto un paragrafo è consacrato a questo secondo momento; tuttavia abbiamo preferito basarci su uno scritto programmatico come *Glaubhaft ist nur Liebe,* limitando qualche accenno alla *Theodramatik.* La ragione è molto semplice: quanto Balthasar ha finora pubblicato (i *Prolegomena*) permette un discorso troppo embrionale e monco, per quanto prezioso per le innumerevoli referenze che si aggiungono a quelle meravigliose costellazioni cui Balthasar ci ha assuefatto con la sua *Herrlichkeit*; non è quindi possibile affidarsi ad esso per chiarificare il nostro assunto, che invece trova in *Glaubhaft ist nur Liebe* tutte le sue coordinate. Questa precisazione ci pare molto importante, perché spiega il posto assai modesto che abbiamo dovuto riservare alla *Theodramatik* in questa nostra fatica; un posto che dovrà essere valutato ben diversamente e con respiro assai piú ampio negli anni che verranno, quando altri tomi (quelli centrali) saranno pubblicati; per ora è necessario restare sulla soglia dell'edificio e lasciarci avvincere da

quella spirale di luce e di colori che sono i *Prolegomena* della *Theodramatik*. Per il 1974 abbiamo potuto usufruire di numerosi articoli e della bella opera *Der antiroemische Affekt*, la cui importanza per lo spirito dell'ecclesiologia e della teologia balthasariana è senz'altro molto rilevante. Abbiamo dovuto lasciar cadere invece un'altra silloge il cui titolo è significativo: *Pneuma und Institution* e che al momento della consegna del manoscritto era ancora in preparazione; ne abbiamo inserito qualche richiamo qua e là, correggendo le bozze del nostro studio; d'altronde non vi sono novità di rilievo. Confidiamo che questi limiti non incidano troppo gravemente su questo nostro lavoro; chi scrive su un autore contemporaneo si espone sempre a simili rischi; il nostro intento d'altronde è quello di mirare al centro, affinché la teologia balthasariana sia finalmente conosciuta ed assimilata come merita nelle sue grandi coordinate e non solamente nei suoi aspetti polemici o apologetici o post-conciliari, che d'altronde finiscono per essere fraintesi se non sono inseriti in un quadro piú vasto e piú adeguato.

Un'ultima parola ci sia permessa per situare il nostro lavoro nei confronti dei saggi di coloro che ci hanno preceduto. Una rapida scorsa alla bibliografia aiuta a comprendere che finora avevamo solamente qualche ritratto generalmente assai breve (E. Biser; J. M. Faux; J. Laubach; A. Marranzini; B. Mondin; A. M. e U. Perone; H. Vorgimler), qualche presentazione di talune opere da unire alle buone recensioni che abbiamo citato (D. Barsotti; E. Colomer; E. Giammaccheri; M. Labourdette; J. M. Faux; H. De Lubac; M. Messier; G. Moioli; B. Mondin; L. Negri; E. Ruffini; G. Ruggieri; P. Sherwood), qualche tentativo ridotto nei limiti di un articolo di presentazione generale delle coordinate della teologia balthasariana a partire dal suo centro (D. Barsotti; A. Beguin; L. J. O'Donovan; A. Giabbani; H. De Lubac; J. K. Riches; K. Rahner; R. Stalder), qualche sintesi monografica (C. Geffré; M. Houdijk; H. Muehlen; J. M. Rovira Belloso; ed in particolare T. Citrini; J. M. Faux; L. Malevez; W. Pannenberg; P. Valentin); infine qualche buona tesi (M. Bodson; B. Colombo; J. Kay). La nostra fatica attinge abbondantemente a questi studi (eccezion fatta per la tesi di B. Colombo che non abbiamo potuto consultare se non di sfuggita), sebbene abbia l'intenzione di superarli sia per estensione e sia per analisi critica. Una menzione particolare merita la tesi notevolissima che Jeffrey Kay ha discusso nel 1972 all'Università di Basilea sotto la direzione del prof. Max Geiger: si tratta indubbiamente di una sintesi vigorosa: le sue analisi sono acute; i punti messi in evidenza al di sopra di ogni critica; l'interesse ecumenico (dato il costante raffronto con Ebeling) molto rilevante. In special modo concordiamo con Jeffrey Kay nel mettere in evidenza il carattere oggettivo della teologia balthasariana (che

in questo rileva da Karl Barth). Ma questa tesi (non ancora pubblicata purtroppo) ha un'altra prospettiva e si differenzia perciò dal nostro lavoro: essa è indiscutibilmente piú ardita, piú concisa, piú monografica; mentre noi intendiamo essere piú analitici e quasi scomparire (tranne nel capitolo finale) onde guidare il lettore ad una comprensione diretta del progetto balthasariano. Quando si costruisce un edificio, si mettono ferri, si erigono ponti, s'innalzano impalcature; poi quando la casa è terminata si smonta il cantiere. Si può e si deve togliere tutto, poiché, utile per un momento, ora è diventato superfluo. Al lettore fare altrettanto con queste pagine. Ad altri di sviluppare monograficamente aspetti particolari, ora che una prima sintesi è stata abbozzata e che un sentiero s'inerpica nella foresta unitaria delle opere e del pensiero balthasariano.

Parte Prima

Storia di una vocazione: genesi ed evoluzione di un pensiero

CAPITOLO PRIMO

SERVITORE DI CRISTO NELLA CHIESA DI OGGI

A. LE RAGIONI DI UNA SCELTA

1. « Dieci anni or sono ho potuto pubblicare un bilancio della mia attività, costruendolo attorno ad un asse oggettivo e dommatico: partivo da Cristo, per passare alla Chiesa ed alla sua situazione nei confronti del mondo, per terminare con i compiti pratici della esistenza cristiana. Mutamenti avvenuti da allora in seno alla Chiesa ed alla cristianità esigono d'invertire quest'ordine primitivo: ciò che un tempo era trattato alla fine, come esigenza e come obiettivo, adesso deve essere posto all'inizio, come ciò che da sempre costituiva d'altronde la spinta verso questo nuovo ordine » [1]. Queste parole sono state scritte nel 1965 in un paragrafo intitolato " la questione cruciale ". Da allora i temi della teologia balthasariana sono rimasti gli stessi e, oseremmo dire, anche la questione non è cambiata, perché infine si tratta sempre di determinare quale teologia sia necessaria ad una Chiesa che intende compiere fino in fondo la sua missione nei confronti del mondo, senza abdicare alla fedeltà che la deve legare al suo Signore. Alcune pagine piú avanti Balthasar si sforza di cogliere questa fedeltà con alcuni passaggi molto lucidi che riproduciamo integralmente; potremo cosí ca-

---

[1] *Rechenschaft* 1965, 5. L'articolo cui Balthasar si riferisce è: *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, « Schweizer Rundschau » 55, 1955, 212-225 (edito anche separatamente: Einsiedeln 1955). Sul *Rechenschaft* 1965 e la sua importanza: H. De Lavalette, « RSR » 52, 1967, 596-597.

pire appieno le ragioni di una scelta, di una missione, di una teologia.

« Gli ultimi dieci anni hanno inesorabilmente provato che un programma cristiano di apertura al mondo (anche il piú dinamico) resta unilaterale (divenendo cosí molto pericoloso), se non sviluppa con coscienza sempre piú solerte una controparte. È questa d'altronde l'unica maniera per pervenire ad un equilibrio: colui che intende immergersi sempre piú nell'azione, abbisogna di una contemplazione migliore; colui che intende costruire sempre piú in alto, abbisogna di un ascolto e di una preghiera che raggiungano una profondità sempre maggiore; colui che intende perseguire dei fini sempre piú numerosi, deve cogliere l'aspetto gratuito e disinteressato, non controllabile, perché non soggetto a calcoli, dell'amore eterno in Cristo e, per conseguenza, di ogni amore cristiano. Chi vuole far fruttificare i beni di questo mondo, dev'essere spoglio e libero da ogni desiderio di possederli. Chi intende mostrare al mondo l'essenza dell'amore cristiano, deve essersi esercitato (anche nello stato matrimoniale) al semplice abbandono di sé nell'amore di Cristo [2]. Lo sapevamo tutti e l'abbiamo sempre detto: il programma missionario nei confronti del mondo implica fin dai suoi inizi ciò che Guardini chiamava il carattere distintivo di quello che è cristiano. Oggi tuttavia, vi è parecchia gente (i *polloì* dei dialoghi platonici) che sembra non averne piú coscienza, di colpo. Che è dunque accaduto? Un semplice slittamento leggero a livello di principi (forse considerato all'inizio solamente come tattico) e le conseguenze sono incalcolabili: i principi infatti sono sempre determinanti e le scelte preliminari (quasi impercettibili) lasciano la loro impronta nella storia. Il modo in cui si pone il problema è chiaro. Il mondo è il fine cui si dirige la redenzione di Cristo e la

---

[2] Quest'espressione dev'essere interpretata *in meliorem partem*: vedremo in seguito che cosa significhi per Balthasar *Instituta saecularia* (cui si applicano queste parole in maniera tutta particolare) e quale sia la loro teologia.

Chiesa (intesa come mezzo di salvezza) è missionaria nei confronti di questo mondo: come situare l'uno rispetto all'altra? Non si deve forse trarre questa conclusione: pensare e misurare i mezzi (in questo caso la Chiesa) in rapporto al fine (in questo caso il mondo)? Fin da Adamo (e cioè fin dall'inizio della creazione) e piú che mai dopo Cristo, il mondo nella sua globalità è posto nella luce della grazia; la natura nella sua integralità è interiormente finalizzata alla soprannatura, lo voglia o no, lo sappia o meno. La conoscenza naturale di Dio e l'etica religiosa naturale entrano nella categoria di quel misterioso presagio di cui la Chiesa proclama la piena manifestazione e di cui è essa stessa testimone. Non è forse questa l'antica dottrina patristica del *Logos spermatikós*? Se la si prendesse sul serio (cosí ragionano sempre i molti) anche i grandi movimenti culturali della nostra epoca e le grandi tendenze dei tempi moderni sarebbero reintegrate nel campo cristiano. L'elemento religioso nell'umanità è inconsciamente posto, nella sua globalità, nella luce della grazia proveniente dalla redenzione; è su tutti questi cammini religiosi che si può ritrovare il Dio della grazia. Si battezza cosí la teologia liberale e lo spirito dell'illuminismo, da Herbert de Cherbury ai nostri giorni. Continuiamo ancora. L'uomo, assunto come spirito nel mondo è finalizzato verso l'Essere-Spirito Assoluto e questo dinamismo trascendentale è a sua volta finalizzato in una maniera soprannaturale dalla comunicazione dell'amore personale di Dio (un amore che Dio elargisce), cosicché colui che si sforza e cerca, senza mai fermarsi, può portare a buon diritto il nome di cristiano anonimo. Si battezza cosí l'idealismo tedesco, tonalità trascendentale in cui si può trasporre anche l'ontologia dell'Aquinate. Procediamo ancora. Il mondo è considerato, da un punto di vista biologico, nella sua evoluzione fino all'uomo e al di là dell'uomo. L'incarnazione di Dio, nel momento vitale e critico, s'inserisce nel processo mondiale come una sorgente soprannaturale di

forza, capace di condurre tale processo fino alla piena maturazione della *théosis* (divinizzazione), che già i padri greci consideravano come il punto omega, il punto massimo. Si ricupera cosí il darwinismo e tutto ciò che nei differenti monismi può pretendere una certa qual validità; si ricupera pure l'idea nietzschiana del superuomo con l'etica che ne deriva. E di nuovo si può dire ancora questo: poiché si devono determinare in maniera dialettica le categorie dell'esistenza umana, non vi è alcuna ragione perché il processo esistenziale tramite cui ci mettiamo alla sequela di Cristo (cosí com'è espresso per esempio negli Esercizi di sant'Ignazio) non sia esplicitato nelle categorie hegeliane. Un ulteriore passo è d'altronde possibile: perché una verità cristiana non si nasconderebbe nel processo generale ed onninglobante del lavoro, inteso come movimento di liberazione dall'autoalienazione e come trasformazione tecnica del mondo in un universo riconciliato con l'uomo? E se il marxismo esige il sacrificio dell'individuo alla collettività ed al suo ideale d'avvenire, come dunque, nell'ambito di una teologia cristiana del lavoro, questo processo, questo sacrificio, quest'anonimato e questa povertà dell'individuo non potrebbero essere compresi piú profodamente e trasfigurati dalla luce che proietta un'economia della salvezza, in un regno escatologico, in cui lo sforzo globale dell'umanità deve in ogni caso sfociare?

Su questa linea facciamo un passo ulteriore. L'uomo non diventa forse tale solo tramite la fraternità con il suo prossimo? Non è forse in questa fraternità che brilla l'Assoluto ed il Divino e non è forse in essa che tale Assoluto diventa comprensibile all'uomo (come lo mostrano con le loro penetranti speculazioni Fichte, Feuerbach, Scheler, Ebner, Buber, Jaspers ed i personalisti contemporanei)? Non è forse questo il trasparente messaggio del discorso sulla montana? La parabola del samaritano (in cui è proprio l'eretico a condursi secondo giustizia e a comportarsi rettamente) e

soprattutto quella del giudizio finale (Mt 25) non esprimono forse anch'esse quest'unica necessità? I testi non dicono forse che pure i giusti si stupiranno al momento del giudizio e che, di conseguenza, anche questi (che pure sono dei veri cristiani) sono in certo qual senso dei cristiani anonimi, in quanto sono autentici fratelli umani? È finalmente qui che si radica e sorge il vero umanesimo. Ed infine (per chiudere questa serie di esemplificazioni, che potrebbe continuare) Heidegger non ha forse ragione nel ritenere l'uomo come apertura all'Essere, come il pastore dell'Essere e come colui che non è un esistente morale in quanto è schiavo di leggi e di comandi, ma in quanto è capace di ascoltare e percepire l'appello dell'Essere globalmente ed in ogni situazione particolare? Allora, poiché lo Spirito Santo di Dio e del Cristo stende il suo regno su ogni cosa, perché tale appello (essenzialmente ripieno di mistero ed il cui soffio viene dall'assoluto) non riceverebbe il suo calore profondo dall'ordine del Dio personale dell'amore, sebbene in maniera anonima? Anche sul pensiero di Heidegger si potrebbe cosí versare l'acqua del battesimo »[3].

« Se abbracciamo con un solo sguardo questo vasto quadro, non possiamo forse dire che i diversi aspetti particolari di questa dottrina contengono per i cristiani del nostro tempo la grande liberazione? Essa ci svincola da quello stretto legame con la Chiesa, che, nel suo aspetto istituzionale e legalista è divenuta incomprensibile, rendendoci cosí nuovamente solidali con tutti gli uomini. In questo modo i cristiani prendono coscienza della vera legge alla quale tutti sono già sottomessi e possono cosí annunciare agli altri ciò che in verità già sono: i figli benamati del Padre in Gesú Cristo. Non stupisce affatto che tale metodo assuma oggi proporzioni gigantesche e che tutti vi aderiscano e vi collabo-

[3] *Rechenschaft* 1965, 8-11; solo abbiamo eliminato alcune referenze filosofiche di scarsa importanza (p. 9). D'altronde (occorre notarlo) la polemica nei confronti di singoli autori facilmente individuabili è importante per noi solo nel suo aspetto globale, come critica di mentalità generale e diffusa.

rino. Esso consiste nel soprannaturalizzare in blocco tutto ciò che è nel mondo — escludendo solamente quello che è peccato — e nel parlare dovunque di teologia, proprio là dove ci si sarebbe aspettati di sentir parlare di filosofia: si ha cosí una teologia delle realtà terrestri, una teologia del lavoro, una teologia dell'evoluzione, una teologia delle situazioni etiche. Letteralmente, si tratta proprio della strada battuta da una folla di viaggiatori; un sentiero che anche solo da un punto di vista fenomenologico può ritenersi la strada larga. L'orizzonte vasto delle prospettive cosmiche dei padri greci e di Tommaso d'Aquino pare finalmente ricuperato nel suo apice; pare che si sia ritrovato il punto di congiunzione fra cristianesimo e civiltà contemporanea, dopo un lungo periodo d'emigrazione all'interno. Tutto l'aspetto istituzionale della Chiesa sembra essere solamente pura trasparenza che apre sulle leggi universali del cosmo e dell'umanità, e trova in tale trasparenza la sua giustificazione. La funzione mondiale del cristiano sembra finalmente assicurata ed il campo del laico si pone come quello del cristianesimo autentico. Nere ombre cadono su prospettive ormai chiuse e su clausure solidamente abbattute. Prima si fuggiva il mondo o semplicemente si aveva paura del mondo o ancora lo si accusava di eresia, fino a pervenire ad un manicheismo. Ed ora anche le stesse strutture della Chiesa (e non solamente i bastioni esteriori!) si presentano nel loro aspetto modificabile e relativo. Per questa ragione infine, dopo un gelo secolare, le differenze confessionali fondono come neve al sole come per miracolo e nuove speranze sorgono là ove non ve n'erano quasi piú. Cristiani e cristiani, cristiani ed ebrei, cristiani e non-cristiani o anti-cristiani comunicano infine in quest'immenso spazio che è la creazione di Dio, segnata in tutto il suo arco dalla grazia. È un quadro senz'altro grandioso. Ma vi sono delle noie. Infatti non si capisce piú bene (poiché tutto fila a gonfie vele con l'anonimato) perché colui che è autentica-

mente cristiano dovrebbe ancora portarne il nome. E si ha un'impressione assai netta: che questi *polloí* (appoggiandosi a questa nuova moda teologica e con le migliori intenzioni del mondo) siano ormai pronti a rinunciare a questa penosa esteriorità della denominazione — forse per solidarietà con russi e cinesi e per essere infine, dall'interno, il lievito anonimo »[4].

« Sfortunatamente per me (ero giovane quando tutti leggevano Kierkegaard e Guardini ce lo spiegava a Berlino) avevo letto allora nel filosofo danese che il discepolo di Cristo (e chi oggi non pretende questo nome?) deve essere disposto a lasciarsi uccidere per il suo Maestro. Invece di citare Kierkegaard, avrei potuto citare semplicemente Paolo, che porta nella sua carne le cicatrici del Gesú della storia e che intende vivere e morire per Colui che per primo l'ha amato e si è offerto per lui. Se è la figura di Cristo che dobbiamo seguire, non vi è certamente nessun cristiano anonimo (anche se saranno numerosi — e speriamo tutti — gli altri uomini che giungeranno alla salvezza tramite la grazia del Cristo). La grazia dipende sempre dalla maniera di vivere di Colui che, tramite l'obbrobrio della sua povertà, della sua obbedienza e del suo stato di eunuco (Mt 19, 12), ha incarnato la gloria di Dio. Egli volle che sempre vi fossero dei partecipanti a questa grazia: all'inizio della sua esistenza (Maria), durante la sua vita (gli apostoli), alla fine (le donne a Betania e presso la croce) — tramite la partecipazione al suo stato di vita. Lungi dall'essere — come si dice oggi per rassicurare — soltanto un segno escatologico per tutti, questo modo di vita è piuttosto la figura archetipale di ogni esistenza cristiana, che in quanto tale è fondata sulla morte con Cristo nei confronti del vecchio eone che passa. Colui che vive cosí, è il sale della terra che non può divenire insipido; solo lui può, come il lievito, far fermentare il mondo mondano (*weltliche Welt*). La sua maniera di

---

[4] *Rechenschaft* 1965, 11-12.

vivere implica il restare all'ultimo posto, l'essere pazzo, debole, disprezzabile, maledetto, calunniato fino ad essere considerato come spazzatura (1 Cor 4, 10-13). Se tutto non deve rinsecchire definitivamente nella Chiesa, il programma vero ed integrale oggi dev'essere il seguente: irradiare al massimo sul mondo per mezzo di una piú immediata sequela (*Nachfolge*) di Cristo. Là ove la tensione fra l'essere cristiano e l'essere uomo con gli altri uomini è al suo punto forte; là ove essa appare all'uomo naturale come psicologicamente impossibile a sopportare; là ove essa ferisce a morte ogni umanità armoniosamente accordata — là non vi è solamente il segno escatologico (cioè trascendente il mondo) che si pone come scandalo fecondo, ma pure la realtà installata nel presente. Visibile o invisibile che sia: e bisognerà sempre ricordare che ciò che è autenticamente cristiano porta il segno dell'invisibilità. Questa maniera di esistenza si presenta oggi nella Chiesa con una nuova figura: gli Istituti secolari (*Instituta saecularia*). Essi esprimono e manifestano il centro unificante della Chiesa; essi costituiscono il ponte fra l'essere profano e lo stato consacrato, fra il laico ed il religioso, mostrando cosí non solamente l'unità esistenziale della Chiesa, ma anche la sua missione nei confronti del mondo, colta nella sua perpetua modernità »[5].

2. Apertura al mondo dunque, ma partendo da Cristo come centro[6] e tramite la mediazione della Chiesa in cui il cristiano vive e senza la quale quaggiú non può sussistere in una linea di fedeltà evangelica autentica[7]: l'opzione balthasariana è netta, senza inciampi, senza reticenze; donde a volte un'ironia sferzante, una polemica insistente servita egregiamente da una penna forbita, una carica particolare che, certo è possibile non condividere, ma che, in ogni caso, non devono nascon-

---

[5] *Ibidem*, 12-14.
[6] *Ibidem*, 15.
[7] *Ibidem*, 17.

dere l'amore che Balthasar porta al mondo. Queste pagine del *Rechenschaft* ce ne hanno situato la prospettiva o, almeno, il senso che Balthasar intende imprimere a tutta la sua opera. Nella vita e nella vastissima produzione balthasariana vi è continuamente lo sforzo di scoprire dovunque le tracce della gloria del Signore e di scartare tutto quanto nella Chiesa di Cristo può essere ombra, ruga, inciampo. La sua linea dommatica e oggettiva non subisce inflessioni. Solo reagisce esistenzialmente quando vede minacciata la specificità della fede cristiana. Il suo programma s'inscrive cosí in modo sempre divergente e personalissimo, con altri che pure gli sono similari per qualche aspetto e persino per l'intenzione profonda. È un programma solido, esistenzialmente provocante, che procede con tono sicuro; e che pure non impedisce un'estrema umiltà. Vi è qua e là una *rabies theologica* che intende essere un servizio nella carità [8] e che, a modo suo, è senz'altro un servizio per l'unità nell'attuale situazione ecclesiale [9].

Una recente pubblicazione balthasariana su Romano Guardini ci pare presenti alcuni elementi applicabili all'opzione che Balthasar ha fin qui descritto. Guardini, egli scrive, « vide la salvezza solo in una nuova incarnazione del fatto cristiano, nel superamento di ogni secessione che conduca ad un cristianesimo chimicamente puro, senza forza di testimonianza nel mondo. Egli aggiunse che tale incarnazione avrebbe reso i cristiani poveri, molto poveri. Cercò di presagire i lineamenti del cristianesimo futuro. Cosí egli scrisse: " Piú il cristianesimo si affermerà come cosa non spontanea e non automatica e si distinguerà decisamente dalla concezione non cristiana della vita, tanto piú emergerà nettamente nel dogma, accanto all'elemento teoretico, quello pratico ed esistenziale " » [10]. Balthasar ammira

---

[8] *Cordulà ovverossia il caso serio,* 141-142.

[9] *Ibidem,* 134-135, 137-138, 142-144.

[10] *Romano Guardini: riforma dalle origini,* 97; ne abbiamo trattato brevissimamente in una segnalazione su « Studia Patavina » 19, 1972, 220-222 che qui riprendiamo liberamente integrandola; si vedano pure G. Bortolaso, « Civ. Catt. » 1971/3, 194-195 e H. De Lavalette, « RSR » 61, 1973, 313-314.

profondamente questo " pedagogo cristiano " [11] che fu un coraggioso precorritore dei tempi: « C'è in lui una dualità che sembra contraddirsi: egli ha instancabilmente camminato con il suo tempo, dalla prima guerra mondiale e le sue conseguenze, attraverso sempre nuovi disordini, attraverso dodici anni di terrore e i suoi conseguenti dolori, finché nel 1968 è stato portato via in mezzo al campo di bombe e di battaglie spirituali del nostro presente. Mai il terreno sul quale egli camminava fu sicuro; il suo piede, che lo tastava per primo, cercava di renderlo percorribile per coloro che lo seguivano. D'altra parte egli fu un risolutore fin dall'inizio, quasi uno che conclude » [12]. Titolare di una cattedra di *Weltaschauung* cristiana, Guardini seppe farsi sentinella e spia per la cristianità del suo tempo: « Spiando il presente, tessendo la forma, preoccupato, inquieto, accorato, guardò sempre all'ora che viene. Lo stile nobile, il caso sempre contenuto dei periodi non c'ingannino: fa parte della sua responsabilità non perdere la misura, anche nell'espressione » [13]. « Nonostante l'aspetto esteriormente deludente della sua opera, la visione interiore, filo conduttore di tutto è cosí unitaria, pura e forte, da essere presente quasi in ogni parte dell'opera » [14]. « L'occhio esperto di Guardini vide quello che è, semplicemente, l'Incomparabile, che domina tutto; questa origine era per lui il presente in massimo grado ed egli non conobbe fuga nel passato né in avanti, sebbene ciò che da sempre scaturisce, gli aprisse anche ogni tempo. Si abbeverò alla sorgente e, nel corso di mezzo secolo, insegnò a molti ad attingervi ed a gustare quella che è l'origine » [15]. Agli occhi di Balthasar « Guardini non ha eretto un'architettura vana ai margini della storia, ma ha costruito ricoveri per intere generazioni, facendo di esse i baluardi contro il deserto dilagante ed

[11] *Ibidem,* 35.
[12] *Ibidem,* 21.
[13] *Ibidem,* 21.
[14] *Ibidem,* 37.
[15] *Ibidem,* 17.

è certo che la sua casa sta sulla roccia, che il suo stile ci piaccia o meno. Chi ha realmente conosciuto il suo spirito, anche se ora si accinge a proseguire, gli serberà profonda riconoscenza »[16].

Leggendo questo saggio appassionato nel quale il teologo svizzero perviene, con la consueta maestria affinata da una lunga esperienza, a individuare i punti focali nell'insieme di un'opera smisurata e poliedrica (ed anche per molti aspetti discontinua), non abbiamo potuto impedirci di vedervi una specie di auto-confessione, una specie di bilancio della propria metodologia teologica e dei propri atteggiamenti. E Balthasar è certamente l'erede spirituale di tante intuizioni guardiniane; in ogni caso il teologo moderno che ne persegue piú da vicino l'intenzione, adottando parzialmente il metodo della dialettica degli opposti (quella concretezza che tanto arricchisce la riflessione guardiniana) e dell'integrazione. « Nell'ambito della storia dello spirito esistono interlocutori di valore che sanno porre i problemi piú profondamente e piú originalmente di altri; essi costringono perciò chi se ne sta ancora nascosto ad una presa di posizione e ne fanno scaturire sorgenti ancora piú profonde »[17]. In questo saggio su Guardini si ritrovano i giudizi balthasariani sull'esperienza religiosa, sul legame intrinseco fra teologia e preghiera espresso cosí insistentemente da poterlo considerare giustamente come un motivo direttore dell'opera intera di Balthasar; ed ancora la tematica dell'irradiazione della gloria della divinità del Signore e soprattutto un amore smisurato (ma pure quanto mai critico e talora dolente) nei confronti della Chiesa. Il programma d'altronde ci pare molto simile. Balthasar intende tracciare in questo suo lavoro la struttura di fondo dell'intuizione guardiniana e lo fa in cinque brevi capitoletti che riassumiamo cosí. Guardini accettò la sua epoca pienamente

---

[16] *Ibidem*, 18.
[17] *Ibidem*, 55.

e senza reticenze [18] e volle condurla alla scoperta della esperienza religiosa e della rivelazione dall'alto [19], mediante la "dialettica concreta degli opposti" [20] ed il perseverante guardare con gli altri [21]. Il punto d'arrivo è la scoperta di Gesú Cristo, « luce pura che non è mai oscurata da nubi di esitazione, di dubbio, di divisione del cuore; che in ogni travaglio viene confermata in modo inequivocabile come unica salvezza del mondo » [22]; scoperta attestata umilmente, peccaminosamente, coraggiosamente dalla Chiesa [23]. Anche lo scopo esistenziale della ricerca teologica è il medesimo: « Nel servizio vero al mondo, e cioè nel superamento della schizofrenia fra mondanità e devozione, Guardini vorrebbe vedere la caratteristica dei santi laici del futuro » [24].

Soprattutto (a nostro parere) ritroviamo in Guardini ed in Balthasar la stessa vocazione di "maestri cristiani", capaci di suscitare interrogazioni e di aprirsi al maggior numero di persone essendo di concreto aiuto, camminando con gli altri. Guardini accettò una cattedra, ma non fu mai un teologo accademico; Balthasar rifiutò una brillante carriera universitaria per essere in mezzo ai suoi studenti di Basilea ed ai membri dei suoi istituti secolari, il fermento capace di unire preghiera e santità con uno studio ed un'indagine rigorosa. In questo piccolo lavoro su Guardini, Balthasar ha fatto ancora una volta i conti con se stesso: naturalmente ciascuno ha il suo carisma, anche nello stile, ma l'attenzione vigile nei confronti del mondo, lo sforzo di fedeltà concreta ad una missione non possono non essere rilevati. Come quello di Balthasar, « l'infati-

---

[18] *Ibidem*, 21-29.
[19] *Ibidem*, 41-54.
[20] *Ibidem*, 31-39.
[21] *Ibidem*, 55-81; si noterà particolarmente in questo capitolo l'affinità della scelta degli autori e dei temi (Socrate, Agostino, Bonaventura, Dante, Pascal, Hoelderlin, Kierkegaard, Dostojewskij, Rilke).
[22] *Ibidem*, 83.
[23] *Ibidem*, 83-95.
[24] *Ibidem*, 26.

cabile lavoro di Guardini attorno alla comprensione del Vangelo, e soprattutto intorno alla figura di Cristo, costituisce inteso logicamente, quello che si cerca di denominare con il termine demitizzazione, e cioè la ricerca di quel significato che è dentro la cosa in sé, significato che proprio oggi sta per schiudersi, e la coniazione di un linguaggio (idee ed immagini) che promuova questo autodischiudersi dell'oggetto »[25]. Questo " servizio fedele " si trasforma in un appello pressante rivolto ai cristiani: « Ogni libertà creatrice deriva dalla accettazione di Colui che è e dall'accettazione della gerarchia di valori da Lui stabilita; questi sono sia da riconoscere che da realizzare adeguatamente, la qual cosa presuppone proprio una distanza ed un'elevazione dell'uomo libero al di sopra delle cose »[26]. Lo spirito di Guardini, come quello di Balthasar, « nei punti decisivi vibra come una bacchetta magica: mai le sue interpretazioni sono quelle di uno storico puro, ma sempre di un collaboratore responsabile, che plasma la propria epoca »[27]. Balthasar vive, come Guardini, fino in fondo una feconda contraddizione cristiana nei confronti del mondo: « La libertà cristiana è escatologica, per cui nel mondo appare sempre come utopia etica. Tuttavia non si dovrebbe dimenticare, come molte utopie siano state forme generative di realtà. Ciò significa che il cristiano non condivide alcuna fede immanente nel progresso, ed al posto del progresso annuncia la conversione del cuore e che egli vive espressamente ed essenzialmente della speranza. Speranza in Cristo per il quale il mondo è storico ed il futuro prende contorno; speranza che non si lascia trascinare nelle cose del mondo, in modo che dalla speranza nasce la fiducia in un futuro migliore; dall'umiltà la modestia; dalla sollecitudine per il Regno di Dio, il lavoro per la cultura »[28]. Cosí Balthasar

---

[25] *Ibidem,* 25.
[26] *Ibidem,* 26.
[27] *Ibidem,* 55.
[28] *Ibidem,* 97-98.

conclude il suo saggio su Guardini e cosí concludiamo anche noi questo primo approccio: è infatti giunto il momento di seguire passo a passo la formazione e l'evoluzione della scelta balthasariana che qui abbiamo globalmente descritto.

B. SERVITORE DI CRISTO

1. Hans Urs von Balthasar nacque a Lucerna il 12 agosto 1905. Dal 1916 al 1923 compí i suoi studi ginnasiali a Engelberg (presso i benedettini) e quelli liceali a Feldkrich (presso i gesuiti); intraprese quindi gli studi universitari dal 1923 al 1928 dapprima a Monaco e poi a Vienna, a Berlino e a Zurigo. Del soggiorno a Vienna, Balthasar ricorda riconoscente l'amicizia che lo legò a Rudolf Allers psichiatra, filosofo e teologo [1]; Berlino segna il suo incontro fecondo con Guardini [2]; Zurigo la presentazione della sua tesi di laurea: *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* [3]. In questo primo periodo che noi esaminiamo, Balthasar si rivela presto come un ragazzo prodigio destinato ad una brillante carriera universitaria: capace di lavoro prodigioso, lettore accanito di classici e di filosofi (soprattutto degli Autori tedeschi del 1800), eccellente musicista, lo si poteva considerare un esteta nato: tutto quanto è bello, lo attira irresistibilmente, fino a fare di lui un aristocratico del pensiero, sovente immerso in una solitudine propizia al lavoro assiduo, impaziente di tergiversazioni e di conversazioni banali. Tutta la sua opera ne sarà marcata.

Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesú ed inizia uno dei periodi piú fecondi della sua esistenza. L'este-

---

[1] *Rechenschaft* 1965, 34; l'influsso di Allers è particolarmente evidente nella *Theodramatik* I, 474-498.

[2] *Ibidem*, 12.

[3] *Ibidem*, 6.

tismo si trasforma in rapimento dinanzi all'amore crocifisso; il fine gusto del bello in contemplazione della gloria divina attraverso la donazione totale di se stesso; il suo innato senso aristocratico nell'ideale di un'autentica nobiltà cristiana. L'incontro con Ignazio di Loyola resta determinante: alla luce degli *Esercizi spirituali* e sottoponendosi alle minuziose prescrizioni degli istituti religiosi tedeschi dell'epoca, Hans Balthasar vede la sua vocazione come vita di servizio e di fedeltà assoluta, senza possibilità di esitazioni e di compromessi e vi risponde con la rinuncia totale a se stesso e con un'ascesi esigente, senza conformismi e capace di solitudine. Anni di meditazione della regola del " discernimento degli spiriti ", cosí ricordati nel *Rechenschaft*: « Quasi tutti noi eravamo marcati dagli *Esercizi*, quest'alta scuola di obbedienza alla Parola pura e personale che risuona nell'Evangelo, questa scuola che suscita la decisione esistenziale di seguire il Cristo. Secondo il fondatore degli *Esercizi*, tale decisione mira soprattutto a dare forma alla rinuncia totale, cui il cristiano deve consentire nella sua propria esistenza, per amore del Signore (secondo lo spirito dei consigli evangelici). Infatti questi *consigli* di Cristo non sono nient'altro che l'espressione del suo amore redentore e concernono ogni credente, considerato nella sua situazione divina come nella sua situazione temporale. Ho tradotto gli *Esercizi* nel 1946 ed ho potuto praticare le numerosissime lezioni che contengono. Se la gioia cristiana esiste in qualche luogo, ebbene è qui che sgorga. Qui infatti giunge a compimento il significato originale profondo dell'essere cristiano e cioè: un ascolto attento della Parola che interpella ed un libero impegno nella risposta attesa. Qui soprattutto si raggiunge il genio e l'intuizione della Riforma, da Lutero a Karl Barth » [4]. Balthasar

---

[4] *Ibidem*, 7-8. Sulla dialettica degli esercizi ignaziani si consultino specialmente: E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 voll., Freiburg-in-B 1939-1940 (riedito: Herold, Vienna 1964, in 2 voll.); K. RAHNER, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, in *Ignatius von Loyola*, hrsg. F. WULF, Würzburg 1956, 345-465; G. FESSARD, *La dialectique des Exercices*

inizia il suo ciclo di formazione a Monaco-Pullach: di questo periodo ricorderà di aver languito nel deserto della neo-scolastica, ma anche di aver incontrato in Peter Lippert e soprattutto in Erich Przywara dei teologi capaci di aprire nuovi orizzonti. L'incontro con Przywara è un altro dei momenti determinanti per la formazione di Balthasar, come lo mostra un breve articolo del 1933 [5]; tuttavia l'influsso benefico di Przywara deve ascriversi particolarmente ad un'epoca successiva.

Nel 1934 Balthasar giunge a Lione ove resta fino al 1938. Nel *Rechenschaft*, segnala egli stesso quanto questi anni furono benefici e quali orizzonti seppero aprirgli: i suoi studi furono orientati verso i Padri della Chiesa e quest'epoca riveste ai suoi occhi un fascino particolare, come la fucina in cui si prepara la teologia del futuro. Quattro grandi figure si stagliano: Origene, Gregorio di Nissa, Agostino e Massimo il Confessore [6]. Balthasar raggiunge con de Lubac il senso profondo della pienezza veramente cattolica: piú tardi tradurrà infaticabilmente le opere del suo antico maestro, proprio perché le riconoscerà capaci di trasmettere l'integralità di un messaggio esistenziale e dommatico ad un tempo. I Padri sono per lui una via. Cosí scrive Henri de Lubac a proposito di Balthasar: « I Padri lo hanno nutrito e fecondato. Con molti di loro egli ha acquistato piú che una familiarità, una specie di con-

---

Spirituels de saint Ignace de Loyola, 3 voll., Paris 1957 ss.; J. Sudbrack, *Fragestellung und Infrastellung der ignatianischen Exerzitien*, « Geist und Leben » 43, 1970, 206-226; G. Bottereau, *La prière personnelle d'Ignace de Loyola*, « NRT » 95, 1973, 393-404. La traduzione balthasariana: *Ignatius von Loyola: die Exerzitien* (Luzern 1946) è stata riedita con introduzione (Einsiedeln 1954).

[5] *Rechenschaft* 1965, 34; l'articolo è: *Die Methaphysik Erich Przywara*, « Schweizer Rundschau » 33, 1933, 489-499. Erich Przywara è all'origine di un importante rinnovamento della teologia cattolica, soprattutto con due opere: *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München-Berlin 1926 e *Analogia entis*, München 1932, che avviarono un celebre dialogo con Karl Barth (di cui tratteremo nel secondo capitolo). Importante come documento è pure *Katholische Krise*, hrsg. B. Gertz, Dusseldorf 1967, che riunisce saggi dal 1924 al 1966. Su Przywara, oltre il contributo balthasariano (citato infra n. 14) si veda pure il brevissimo ma interessante articolo di J. B. Lotz, *Erich Przywara zum Gedaechtnis*, « Stimmen der Zeit » 1972, 289-290.

[6] *Rechenschaft* 1965, 5-6, 35.

naturalità. Discepolo per nulla servile, riconosce le debolezze di ciascuno, come i limiti che fatalmente derivano dall'epoca in cui sono vissuti. Egli critica con la sua usuale libertà coloro stessi che ammira di piú ed ai quali lo unisce un legame di vero amore. Ma la loro visione è diventata la sua »[7]. Ascoltiamo anche Herbert Vorgimler: « Occorre sottolineare come il pensiero e la lingua di Balthasar sono fin dall'inizio tributari dei padri e dei padri greci in particolare. Il suo stile è incomparabilmente piú concreto di quello dei teologi che hanno eletto la loro dimora nelle astrazioni scolastiche, idealiste o esistenzialiste: conserva un accento arcaico (alimentato ancora dalla scelta dei poeti) che non è semplicemente antico, ma che si assimila ed evoca l'iconografia da Roublev a Roualt. E si deve aggiungere ancora questo: la preoccupazione costante nel citare i padri (anche solo da un punto di vista materiale) non constituisce per Balthasar un accidente di percorso derivante dalla sua formazione iniziale: infatti la presenza dei padri continua a farsi sentire intensamente fin nella sua opera maggiore »[8]. Accanto ai padri occorre ricordare lo studio di tre scrittori francesi, su cui avremo occasione di ritornare: Paul Claudel, Charles Péguy e Georges Bernanos. Questa concomitanza e la particolare prospettiva nella riflessione sui padri si spiegano meglio riportandosi a ciò che era, in quegli anni, il cenacolo di Lione. Erano gli anni di quella che fu chiamata la " théologie nouvelle "[9]: attorno a de Lubac, un gruppo di giovani teologi (destinati tutti a divenire famosi: Gaston Fessard, Henri Bouillard, Jean Daniélou e appunto Hans Balthasar) era particolarmen-

---

7 H. DE LUBAC, *Un testimonio di Cristo,* « Humanitas » 20, 1965, 863.

8 H. VORGRIMLER, *Hans Urs von Balthasar,* in *Bilan de la théologie du XX siècle,* II, Paris-Tournai 1971, 686-687.

9 Su questo movimento: A. AVELINO ESTEBAN, *Nota bibliografica sobre la clamada Teologia Nueva,* « Rev. Españ. Teologia » 9, 1949, 305-306, 314-318; Th. DEMAN, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie,* « Rev. Univ. Ottawa » 20, 1950, 129*-167*; G. THILS, *Orientations de la théologie,* Louvain 1958, 57-75; J. COMBLIN, *Vers une théologie de l'action,* Bruxelles 1965, 48-58 e soprattutto R. AUBERT, in *Bilan de la théologie du XX siècle,* I, Paris-Tournai 1971, 457-460.

te scosso dalla situazione religiosa francese ed in genere occidentale: come rispondere adeguatamente all'ateismo; come trasmettere il messaggio e la speranza cristiana; come parlare a gente divenuta propriamente pagana? Parve a questi giovani autori (e la loro intuizione si rivelerà immensamente feconda per gli anni a venire) che solo un ritorno alle fonti patristiche potesse rispondere ai gravi interrogativi dell'epoca. Certo essi non disprezzavano o misconoscevano l'apporto della tradizione tomista: solo ne rifiutavano lo stretto servilismo, nella linea, appunto, dei lavori di de Lubac [10]. L'intenzione fu molto mal compresa e l'enciclica *Humani Generis* intervenne con una severa presa di posizione [11]; le idee continuarono tuttavia il loro cammino: rinnovamento della teologia, fedeltà autentica alla tradizione senza sclerosi e senza archeologismi, apertura al mondo in senso missionario. Il dialogo con gli scrittori francesi convinse maggiormente Balthasar della necessità d'intraprendere questo cammino [12].

Nel 1936 intanto era stato ordinato sacerdote. Già durante il periodo di Lione aveva passato le sue vacanze nella residenza dei gesuiti, " *Stimmen der Zeit* " (se-

---

[10] È tipico quanto scrive H. Bouillard in un'opera dedicata minuziosamente al pensiero di Tommaso d'Aquino: « Se sottolineiamo in questo nostro lavoro piú di una volta, le differenze fra la teologia di san Tommaso e la nostra non è certo per denigrare l'una nei confronti dell'altra. Quando si paragonano dottrine di epoche differenti occorre fare attenzione al fatto ch non corrispondono esattamente ai medesimi problemi. Non si può voler ritornare a san Tommaso, cancellando con noncuranza tutto ciò che ci ha insegnato nell'intervallo la riflessione dei teologi, la lotta contro le eresie e la contemplazione dei santi. Non ci si può condannare a ritrovare nei maestri del secolo XIII tutta la teologia delle epoche susseguenti. Certo è legittimo ed utile estendere i principi tomisti alla soluzione di nuovi problemi; ma occorre saperli usare e non confondere l'analisi descrittiva di un pensiero con lo sviluppo sintetico che prolunga al di là di essa il movimento dell'indagine » (*Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* Paris 1944, 16). Si veda anche la risposta collettiva (H. de Lubac, J, Danielou, G. Fessard, H. Bouillard, H. von Balthasar) a M. Labourdette, M. J. Nicolas, R. L. Bruckberger: *Dialogue théologique,* Saint-Maximin 1947 ed alcune pagine di *Abbattere i bastioni,* 33-35, 61-82. Resta però vero che Balthasar è fedele alle grandi intuizioni metafisiche dell'opera di san Tommaso: lo ha notato (talora eccessivamente) B. Mondin, *Hans Urs von Balthasar,* in *I grandi teologi del secolo ventesimo,* I, Torino 1969, 268, 269, 296.

[11] Enciclica *Humani Generis* del 12-8-1950: Denz. 2313 in particolare.

[12] *Rechenschaft* 1965, 6, 22-23, 24-26 e *Apologiste de la Tradition*: *le p. Henri de Lubac,* « Choisir » 53, 1964, 19-20. Sul significato dell'opera di de Lubac per Balthasar, cfr. *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie,* « NRT » 1975, 897-913 e 1976, 33-59.

de dell'omonima rivista) a Monaco; vi ritorna per due anni nel 1938 e nel 1939. Datano da questo momento i contatti e l'amicizia (che non venne mai meno, nonostante recenti polemiche)[13] con i fratelli Rahner: un grande interesse per i padri della Chiesa e la convinzione della loro bruciante attualità lo legava ad Hugo Rahner; una mentalità dommatica e sistematica, un desiderio di rinnovamento teologico lo univa a Karl Rahner[13bis]. Monaco significa anche un nuovo incontro con Erich Przywara e cioè, ormai, un'attenzione profonda alla teologia cristocentrica di Karl Barth ed un piú profondo amore per la dottrina ignaziana[14]. « Tutto questo — leggiamo nel *Rechenschaft* — ha rinforzato la mia determinazione di riconoscere l'elemento cristico come la dimensione maggiore ed insuperabile (*id quo maius cogitari nequit*): si tratta infatti, in questa dimensione, della Parola umana di Dio indirizzata al mondo, dell'umile servizio di Dio per esaudire in maniera eminente un'aspirazione umana, dell'estrema carità di Dio nella gloria della sua morte, perché tutti possano vivere per Lui, superando se stessi »[15]. L'intenzione ed il cammino sono ormai tracciati; resta da trovare il modo concreto di realizzazione.

2. Nel 1940 Balthasar giunge a Basilea come cappellano degli studenti e ad essi si dedicherà totalmente fino al 1948.

Sono ancora, per cosí dire, degli anni di maturazione. La Svizzera ed in particolare Basilea possono considerarsi un punto d'osservazione privilegiato per giudicare l'evoluzione della guerra e del nazismo: pen-

---

[13] *Cordula ovverossia il caso serio*, 91-103, 109-120, 136-138; tuttavia la polemica sul metodo trascendentale di Rahner è piú antica: cfr. la recensione balthasariana di *Geist in Welt*, in « Zeit Kath Th » 1939, 371-379. Queste polemiche non devono però far dimenticare due difese di Karl Rahner, di cui la prima in tempi veramente difficili: « Wort und Wahrheit » 10, 1955, 531-533 e « Christliche Kultur » 28, 1964, n. 9.

[13bis] *Rechenschaft* 1965, 6.

[14] *Rechenschaft* 1965, 6, 34 e soprattutto il ritratto tracciatone da Balthasar in *Tendenzen der Theologie im* 20. *Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 354-359.

[15] *Ibidem*, 6.

sando alla ricostruzione necessaria dopo la bufera, Balthasar si lascia convincere ad assumere la direzione di due importanti collane. La prima (*Sammlung Klosterberg* nella nuova serie: *Europaische Reihe*) a Basilea, pubblicherà dal 1942 al 1951, cinquanta volumetti consacrati ai piú importanti autori occidentali; la seconda (*Menschen der Kirche*) a Einsiedeln, pubblicherà dal 1942 al 1951 dieci volumetti destinati alla restaurazione della vita cristiana. Come si vede, le due preoccupazioni sono strettamente unite nel pensiero e nell'opera balthasariana. D'altronde la sua missione in mezzo agli studenti fa di lui un autentico " pedagogo cristiano ": egli si sforza di intensificare l'istruzione religiosa e di prolungarne la durata. Nasce cosí, in ambiente studentesco, un *centro comunitario di formazione* (ripreso in seguito in altre nazioni), la cui conseguenza fu il sorgere di parecchi cerchi di *Anziani* (*Ehemaligen*) un po' in tutta la Svizzera. L'importante rivista " Civitas " fornisce da allora a Balthasar l'occasione di rivolgersi ai " suoi " studenti; ma il teologo svizzero volle fare di piú e per offrire loro i mezzi necessari per lo studio e la formazione, fondò nel 1947 (fra difficoltà notevoli) la propria casa d'edizione: la *Johannes Verlag* di Einsiedeln. Nello stesso anno lanciava una nuova collezione: *Christ Heute*, che ancora adesso continua. Basilea doveva offrire a Balthasar non solamente un abbondante contatto con gli studenti (la facoltà protestante era particolarmente fiorente, grazie ad un gruppo di professori di primissimo piano), ma anche l'occasione di tre incontri capitali per lo svolgersi successivo della sua missione. Citiamo innanzitutto l'incontro con Albert Béguin: incontro profondo che si concluse con la conversione dello scrittore francese che volle essere battezzato proprio da Balthasar; incontro fecondo anche per quest'ultimo, in quanto Béguin lo introdusse maggiormente allo studio di Péguy e di Bernanos e cioè a temi capitali e vitali per l'opera balthasariana [16]. In secondo

---

[16] *Ibidem*, 35-36.

luogo ricordiamo il lungo dialogo con Karl Barth, su cui ancora avremo occasione di ritornare, sfociato nella grande monografia (del 1951) ed in numerosi articoli ora raccolti in *Verbum Caro* (del 1960): alcuni accenni del *Rechenschaft* sono anche qui significativi [17]. Ed infine l'incontro con Adrienne von Speyr. Riguardo a questa donna " straordinaria " (convertita da Balthasar nel 1940 al cattolicesimo), leggiamo nel *Rechenschaft*: « Fu Adrienne von Speyr che m'indicò il cammino autentico che va direttamente da Ignazio a san Giovanni, cammino che è all'origine di un gran numero dei miei scritti posteriori. La sua opera e la mia missione sono indissociabili sul piano psicologico come sul piano filosofico: esse costituiscono le due parti di un tutto che rinsalderà la creazione comune di una istituzione » [18]. La fecondità di quest'incontro è subito evidente per Balthasar; le ragioni profonde di questa comunione non stupiranno il lettore, non appena questi si riferisca alla biografia dedicata da Balthasar ad Adrienne von Speyr [19] o all'opera di questa " mistica dei nostri giorni " [20]. L'insieme dell'opera consiste in una serie di con-

---

[17] *Ibidem*, 16-17, 35.

[18] *Ibidem*, 35.

[19] *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1967; *Adrienne von Speyr als Aerztin*, « Missionskalender » 1972, 58-61, e *Rechenschaft* 1965, 16, 21. Su Adrienne von Speyr (1902-1967) cfr. anche B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einfuehrung in das Werk Adrienne von Speyr*. 2 voll., Einsiedeln 1972 e 1973.

[20] A partire dal 1947 Balthasar ha infaticabilmente pubblicato piú di 40 volumi di opere di A. von Speyr, generalmente con una breve introduzione e la serie è lungi dall'essere conclusa (cfr. *Erster Blick*, 91-97). Ce ne sia consentita una scelta sommaria. Un primo approccio si può avere con l'antologia pubblicata in *Erster Blik*, 99 ss. Adrienne von Speyr ci ha dato un frammento autobiografico (*Aus meinem Leben*, Einsiedeln 1968, postumo); una vastissima produzione concernente il Nuovo Testamento fra cui emergono il commento a Giovanni (*Johannesevangelium*, 4 voll., Einsiedeln 1947 ss.), all'Apocalisse (*Die Apokalypse*, 2 voll., Einsiedeln 1950), alla lettera agli Efesini (*Kinder des Lichtes*, Einsiedeln 1950), a Romani 8 (*Sieg der Liebe*, Einsiedeln 1951), alla lettera ai Filippesi (*Dienst der Freude*, Sinsiedeln 1951), alla prima lettera ai Corinti (*Der 1. Korintherbrief, Einsiedeln* 1956), alle lettere cattoliche (*Jakobus - und Petrusbriefe* e *Johannesbriefe*, 2 voll., Einsiedeln 1961), alla passione secondo Matteo (*Passion nach Matthaeus*, Einsiedeln 1966); qualche buon testo concernente l'Antico Testamento, fra cui segnaliamo *Die Sendung der Propheten*, Einsiedeln 1953, *Jsaias*, Einsiedeln 1958, *Elija*, Einsiedeln 1972, *Job*, Einsiedeln 1972, *Das Hohelied*, Einsideln 1972 e *Die Schöpfung*, Einsiedeln 1972; ed un'ampia raccolta di opere teologiche, fra cui: *Sie folgaten Seinem Ruf*, Einsiedeln 1955, *Die Beichte*, Einsiedeln 1960 e *Die Welt des Gebets*, Einsiedeln 1967. Par-

siderazioni, di meditazioni, di visioni di una ricchezza ed abbondanza notevolissime; i temi piú ricorrenti sono: Gesú nella sua passione e nella derelizione del sabato santo, la Chiesa ed i suoi santi, la sequela di Cristo da parte del cristiano. Balthasar stesso rinvia lettori e critici della sua opera, a quella abbondantissima di Adrienne von Speyr, che considera una delle chiavi per la sua produzione [21].

Adrienne von Speyr ha giocato inoltre un gran ruolo nella costituzione balthasariana di un " istituto secolare " (*Weltgemeinschaft*), nella linea di quelli riconosciuti dalla costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia* del 1947. Sarà necessario dibattere teologicamente questa istituzione; per ora rileviamone solamente una descrizione fenomenologica capace di orientarci. « Il cristiano nell'istituto secolare è un cristiano nel mondo tra gli altri cristiani e non cristiani: si distingue da loro solo perché ha donato a Cristo tutta intera la sua esistenza, anima e corpo, e riceve dal Signore, attraverso la mediazione (ufficiale) della Chiesa, l'assegnazione del posto del suo impegno per il Regno di Dio nel mondo. Per lui, il tenere occupato e l'amministrare questo posto in modo effettivo e non solo per apparenza, è sequela dell'incarnazione. Per lui, l'attendervi con tutta la propria esistenza, per mandato di Dio e come messaggio del suo Regno, è l'elemento escatologico. In entrambe le direzioni, davanti ai cristiani come lui, egli presenta, vivendola, ciò che è l'esistenza cristiana nel mondo: lo fa in modo indiviso, poiché ha identificato la sua esistenza con quella della Chiesa di Cristo per

---

ticolarmente importante è però *Die Magd des Herrn*, Einsiedeln 1948 in cui si trova ampiamente sviluppato il principio mariale cosí caro a Balthasar. Tutte queste opere costituiscono un esempio di quella « teologia spirituale » cui il nostro autore si è sempre riferito, non cessando di promuoverla. Di A. von Speyr in italiano sono pubblicate due opere: *Esperienza di preghiera*, Milano 1974 e *Il volto del Padre*, Brescia 1975; piú l'antologia *Mistica oggettiva*, Milano 1975.

[21] *Rechenschaft* 1965, 16. Ci sia consentita una citazione tratta da una lettera inviataci da Balthasar: « Il mio sforzo piú intenso in questo momento è la pubblicazione delle opere di Adrienne von Speyr. Si trova là una delle chiavi per leggere l'intera mia opera » (19-11-1971).

Cristo, ma appunto perciò in senso eucaristico: il suo effondersi verso il mondo, il prossimo, la professione non è uno sprofondare nel destino, ma, in virtú della grazia, è una forma della presenza del mistero salvifico di Cristo »[22].

L'incontro con Adrienne von Speyr rivelò a Balthasar una duplice convinzione: la loro missione era di fondare insieme un simile istituto secolare, la cui natura s'inscriveva profondamente nella linea ignaziana. Balthasar dialogò a lungo con i superiori del suo ordine, per vedere la possibilità concreta della fondazione di una *Weltgemeinschaft*; poiché le cose si rivelarono impossibili, obbedendo alla vocazione comune, Balthasar uscí dalla Compagnia di Gesú ed entrò nel clero diocesano di Coira. Non fu senza difficoltà esteriori ed interiori. Tuttavia un'idea lo ha sostenuto: « Ciò che Ignazio aveva voluto per il suo tempo, si chiamava ormai per me e senza alcuna ambiguità: *Weltgemeinschaft*. Il duro sacrificio che mi costò l'uscire dalla Compagnia era accompagnato da una certezza: quella di servire in maniera piú fedele la stessa idea ignaziana »[23].

Siamo nel 1950: è facile immaginare le reazioni suscitate da un simile gesto, in una Chiesa raggelata dal soffio della *Humani Generis*[24], ma Balthasar continua la sua strada, accentuando, se possibile, la radicalità della sua posizione: essere cristiani alla sequela di Cristo. La pubblicazione di *Abbattere i bastioni* nel 1952 finí per isolare quasi completamente Balthasar: d'altronde parecchi non compresero il suo atteggiamento polemico e finirono per vedervi semplicemente il segno dell'arroganza di una cerchia ristretta ed aristocratica. Balthasar non fu tra gli esperti del Vaticano II. Le cose

---

[22] *Sulla teologia degli Istituti Secolari* (1956), in *Sponsa Verbi, saggi teologici* II, 435. Cfr. G. Moioli, « *Consacrazione* » e « *Secolarità* »: *problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?*, « Teologia del Presente » 2, 1971, 21-22.

[23] *Rechenschaft* 1965, 35.

[24] Vederne un elenco in H. Vorgrimler, *art. cit.*, 692.

mutarono di colpo subito dopo. Certo, taluni segni di stima in occasione del suo sessantesimo compleanno, hanno mostrato che teologi insigni (come de Lubac, Rahner, Ratzinger, Loehrer, Feiner) non si erano scordati del loro collega; altri gesti (come la laurea *honoris causa* delle facoltà di Muenster, Friburgo ed Edimburgo, quest'ultima protestante; o ancora la consegna della Croce d'Oro della Santa Montagna dell'Athos da parte del patriarca Athenagoras) mostrarono la diffusione e l'apprezzamento della sua opera [25]; tuttavia la popolarità di Balthasar deriva in gran parte dalle sue prese di posizione post-conciliari, concernenti la riforma della Chiesa. A questo punto importante dedichiamo due interi paragrafi, a scapito di qualche ripetizione, riprendendo l'itinerario balthasariano. Ma prima d'accingervici, dobbiamo ancora notare due elementi nella biografia balthasariana: nel 1969 (il 28 aprile) Paolo VI nominava Balthasar fra i membri della prima Commissione Internazionale di Teologia; a questo titolo egli era chiamato a svolgere un ruolo capitale nella preparazione e nello svolgimento del Sinodo dell'ottobre 1971, di cui fu uno dei segretari. L'altro dato è la fondazione della rivista internazionale " Communio " nel 1972. Iniziata come idea sotto un segno polemico (come tante altre pubblicazioni balthasariane) nei confronti dell'altra rivista internazionale giudicata troppo progressista (" Concilium "), " Communio " si situa ora semplicemente come un'altra voce nel campo teologico: Balthasar ha dunque optato per un sano pluralismo su cui si è lungamente diffuso [26].

---

[25] Informazioni desunte da H. VORGRIMLER, *art. cit.*, 693.

[26] Cfr. l'editoriale italiano di « Communio » 1, 1972/1, 1-2 e la presentazione balthasariana: *Communio: un programma,* in « Communio » 1, 1972/1, 3-12 (ed ted.: « Intern Kath Zeit » 1, 1972, 4-17).

C. LA RIFORMA NELLA CHIESA: "ABBATTERE I BASTIONI"

Iniziamo senz'altro il nostro esame con la piccola opera *Abbattere i bastioni*, del 1952: essa è importante per molti aspetti, ma soprattutto perché è la prima presa di posizione pratica e pubblica su un soggetto bruciante di attualità. A nostro avviso essa è capitale anche per un'altra ragione: potrebbe facilmente essere presentata come un naturale punto di arrivo e come un altrettanto naturale punto di partenza; come tale ci sia consentito parlarne lungamente e porla al centro della nostra esposizione tematica su questo argomento. La tesi dell'opuscolo è complessa. I baluardi eretti nel corso dei secoli intorno alla Chiesa, per separarla e difenderla dal mondo, rischiando anche di soffocarla confinandola in uno spazio troppo ristretto, stanno cadendo uno ad uno. La Chiesa scende nel mondo, ne assume le ansie e le sofferenze, impara la tolleranza e la comprensione. Questo passaggio è travaglio doloroso che non si compie senza pericolo: i bastioni cadendo, possono rovinare o seppellire qualcosa di antico e di valido; tuttavia ciò che sarà messo in luce sarà tale da rendere siffatto lavoro necessario ed inderogabile. « Come *catholica*, la Chiesa è predestinata a questa fatica: ma vi è preparata solo per taluni aspetti (per la volontà di assolvere la sua missione universale e di adottare i mezzi idonei), mentre per altri si vede presa alla sprovvista e si mostra insufficientemente premunita » [1]. Che è accaduto dunque? « Il linguaggio dei giovani cambia rapidamente, si fa spesso aspro ed essenziale; porta scritta in fronte l'impazienza, vuol essere il trampolino di lancio nel futuro, al quale è aperto e preparato. Al contrario i rappresentanti ufficiali della Chiesa si sono sprofondati in lunghi studi sulla tradizione, ne hanno imparato il linguaggio prudente, ne hanno assimilato

[1] *Abbattere i bastioni*, 32.

l'accurata *forma mentis*, familiarizzandosi cosí con i valori tradizionali in genere, mentre il cattolicesimo intende con la parola *tradizione* qualcosa di ben diverso: la trasmissione orale della Rivelazione cristiana »[2]. Occorre constatarlo coraggiosamente: « Gli imperi e le loro filosofie caddero e divennero passato. Ma la Chiesa continua ad esistere ed essere presente, impegnata con tutte le epoche passate, che attingono il presente quasi solamente per mezzo suo. Chi si occuperebbe ancora, altrimenti, della fisica dei greci, del viaggio penitenziale di Enrico IV o del destino di Galileo? Uno dei due avversari, coinvolto allora in maniera viva ed attuale nel dialogo e nella lotta, vive ancora di fronte a noi, come Ashavero, l'ebreo errante, e racconta volentieri ciò che ha sperimentato secoli fa. Nell'odierno occidente, nessuno ha piú anni della Chiesa »[3]. E questi anni pesano. Ora però è giunto il momento di chiudere questa parentesi e di vedere come possa rinnovarsi la Chiesa. « Due sono i mezzi con cui una struttura storica può conservare o riacquistare la propria vitalità per il presente e per il futuro. Uno è violento e viene dall'esterno: è la distruzione della tradizione, dei monumenti e delle biblioteche, degli archivi e degli organi amministrativi, forse l'eliminazione per generazioni dei ricordi storici e, di conseguenza, la coercizione a ricominciare da capo, con un materiale grezzo. Il secondo è spirituale e viene dall'interno. È la forza del superamento, della vitalità che dà anima a tutte le tradizioni: una vitalità che conosce il passato e, tuttavia, è capace di distaccarsene nella misura in cui lo esigono il senso di responsabilità e la disponibilità al futuro. Ambedue i mezzi possono costituire una grazia: radiosa il secondo; dura il primo »[4].

Per Balthasar tuttavia solo la seconda strada porta il segno del cristianesimo. Essa è " esigente e difficile ",

---

[2] *Ibidem*, 33.
[3] *Ibidem*, 35.
[4] *Ibidem*, 36.

ma è l'unica che può veramente riuscire: « La forza della santità è sempre piú potente della saggezza della tradizione: è presenza dello Spirito Santo per noi, nel tempo presente »[5]. « Quando la santità appare, anche se di fronte ad essa la resistenza — specialmente della tradizione — non si arrende, cessano il disagio ed il ragionamento. Si può combattere la santità e forse eliminarla dall'esterno, ma non si può confutarla. La si può combattere ed eliminare: e lo ha sempre fatto una tradizione chiusa in se stessa, che si pone come assoluta. Forse la santità è data alla Chiesa in forme splendenti proprio perché nell'accesa lotta fra santità e tradizione risulti evidente come la tradizione si sia allontanata, scivolando senza accorgersene, dal centro vitale della santità »[6]. « Non esiste nella Chiesa, santità che non abbia dovuto superare la sua prova nel contrasto con la forza d'inerzia esistente all'interno della Chiesa »[7]. Eppure « il dono della santità che Dio rinnova sempre alla sua Chiesa, è il giudizio piú soave che Egli possa far scendere sulla sua Sposa. Guarda, le dice lo Sposo: ciò che tu mi fai te lo mostro nella sorte che riservi a coloro che piú amo. Ma come essi baciano la tua mano che li percuote, cosí io, tuo Giudice, ti rimango unito nell'amore »[8]. Occorre perciò « puntare acutamente lo sguardo sul punto in cui la giovane santità prorompe fra i gusci del passato per venire, fresca come al primo giorno, alla luce del mondo odierno e presente »[9]. Evidentemente « non si tratta di demolire, disprezzare, disfare quanto è frutto di elaborazione secolare: tutto ciò che è genuinamente vero rimane »[10]; oggi però « nel corpo mistico in cui vive e circola lo Spirito, è in atto un continuo, incessante rinnovamento »[11]. « A tutte le generazioni cristiane risuona cosí il fatidico

---

[5] *Ibidem*, 37.
[6] *Ibidem*, 37.
[7] *Ibidem*, 37.
[8] *Ibidem*, 38.
[9] *Ibidem*, 38-39.
[10] *Ibidem*, 41.
[11] *Ibidem*, 47.

daccapo: viene incontro a sua volta, oltre allo Spirito, il tempo del ringiovanimento, ponendo i cristiani di fronte ad una situazione nuova e giovane. L'uno e l'altro, lo Spirito e il tempo, svegliano dal lungo sonno della storia per l'azione di oggi. E tale azione sarà testimonianza a Cristo per mezzo della Chiesa che ha interpretato e compreso i segni dei tempi ed ha risposto ad essi soprattutto imparando a muovere di nuovo ed in maniera nuova, come membra vive, se stessa e le proprie strutture »[12]. Bisogna « spazzare via ad ogni costo la coscienza storica del cristiano che è invecchiata, perché sorretta da una fede appena sufficiente a vivere fumigando. Nel corpo della Chiesa appaiono segni di vecchiaia ed addirittura di decadenza »[13]. È ora il tempo conveniente ad un cambiamento: « Forse mai dopo i primi tre secoli, la situazione spirituale della Chiesa fu cosí aperta, ricca di promesse e pregna di futuro. Il cristiano che si riposi oggi nel suo peregrinare e lasci vagare il suo sguardo sulla strada percorsa, vede gli orizzonti retrocedere e restringersi in piccole immagini da cui, come dice il poeta, ci si può congedare con il gesto di una benedizione piú che con uno sguardo d'amore. Le porte sono dischiuse ad ogni nuovo impegno, ad ogni iniziativa, soprattutto da parte dei laici »[14]. Giova ripeterlo: « Tutto dipende dai Dodici e da coloro che hanno ereditato dalle loro mani la fiaccola della fede. Non nel successo, ma nella forza invincibile del mandato. Successo, diceva Martin Buber, non è uno dei nomi di Dio. Dio è fuoco divorante, quello che il Figlio venne a portare sulla terra. Come potrebbe non avere piú nulla da distruggere sulla terra arida di questa nostra storia? »[15].

« La nuova posizione della Chiesa nei confronti del mondo è l'indice di un'incarnazione sempre piú profonda e seria. Come il Figlio di Dio manifestando i suoi

---

[12] *Ibidem*, 49.
[13] *Ibidem*, 54.
[14] *Ibidem*, 53.
[15] *Ibidem*, 57.

attributi umani, fino alla completa nudità della croce, non perdeva nulla della sua divinità, anzi la rivelava sempre piú chiaramente — fino alla rivelazione del mistero nella notte del Calvario —, cosí anche la Chiesa, penetrando piú profondamente nel mondo, si trova esposta ad un simile paradosso »[16]. E calandosi nel mondo, la Chiesa che pur resta « depositaria ed amministratrice di ogni verità, in quanto tutti i tesori di sapienza e scienza sono nascosti in Cristo e nessuno ha accesso a questi tesori se non attraverso la Chiesa »[17], deve imparare a muoversi: « Bisogna muoversi; la terra della verità si può esplorare solo mutando i punti di osservazione. È un'esperienza esclusivamente moderna »[18]. « Camminare è categoria fondamentale dell'esistenza biblica e cristiana: fuori del camminare non v'è certezza, possesso della verità, stabilità »[19]. « Uscendo dal suo splendido isolamento e penetrando nel tumulto del tempo, la Chiesa acquista una nuova sensibilità e partecipazione alle ansie e speranze di tutta l'umanità »[20]. « Che la Chiesa che scende ad incontrare il mondo e partecipa al suo modo di sentire sia stata dapprima condotta dove non voleva (Gv 21, 18) e che il suo discendere abbia significato per lei una sofferenza ed un'umiliazione, non cambia il fatto che la Chiesa ha percorso una strada giusta, accuratamente preparata dalla provvidenza »[21]. « Troppo a lungo fu tenuta in piedi l'ultima e piú alta muraglia tra Dio e il mondo: per questo chi voleva tornare a Dio doveva recedere dal mondo per qualche tempo o per sempre. Ora anche quest'ultima muraglia sta cadendo. E sebbene l'essere santo di Dio non possa mai confondersi con un essere creato o con la totalità delle sue creature, tuttavia Dio vuole essere visibile per noi solo nel con-

---

16 *Ibidem,* 85.
17 *Ibidem,* 85.
18 *Ibidem,* 87.
19 *Ibidem,* 94.
20 *Ibidem,* 107.
21 *Ibidem,* 113.

testo delle sue creature. Anche nell'eterna beatitudine, dove lo vedremo faccia a faccia, la nostra visione non sarà indipendente dal mondo. In tutte le cose, diceva sant'Ignazio, dobbiamo trovare Dio, che in tutto vuole a noi donarsi e rivelarsi. Oggi la muraglia cinese viene demolita; anche se con rammarico, non possiamo che approvare; ciò che essa volle significare non ha piú valore »[22].

Partecipazione al mondo dunque ed incontro con gli uomini: « Dove finora sembrava essere la pietra contro la quale urtava la Chiesa, claustrata volontaria, vi è ora carne sanguinante e calda: la carne del fratello sconosciuto che nelle vicinanze dorme, abita, lavora, soffre e muore. La Chiesa deve imparare a non spaventarsi di questa vicinanza. Deve imparare a conservare la propria esclusività allo Sposo, a Cristo, anche in questo contatto; a ritrovarla, anzi, e ad approfondirla proprio attraverso questo contatto »[23]. In questi nuovi orizzonti è il laico ad avere una parte eminente[24] e Balthasar si spinge ad un'acuta critica delle lentezze e miopie della Chiesa gerarchizzata (espressione felice, perché gli permette una distinzione feconda fra Chiesa gerarchica e gerarchia nella Chiesa, riformabile e criticabile la seconda, necessaria ed inammissibile la prima)[25]; in particolare un posto ben in evidenza hanno gli istituti secolari[26]. « L'avvenire della Chiesa — che oggi ha le piú grandi possibilità — dipende dal presupposto che si trovino laici animati dalla volontà di vivere dell'intatta forza del Vangelo e di plasmare il mondo. Che clero ed ordini religiosi non possano piú riuscirci lo vede chiunque non sia cieco. Non è colpa loro, ma effetto del processo di maturità che il mondo compie irresistibilmente dal Mediovo a questa parte, in una sempre piú chiara

---

[22] *Ibidem*, 116.
[23] *Ibidem*, 114.
[24] *Ibidem*, 51-54, 75, 81-82, 85-93, 101-104.
[25] *Ibidem*, 107, 109 ed anche 104; cfr. con *Romano Guardini: riforma dalle origini*, 39 (n. 33).
[26] *Abbattere i bastioni*, 50, 51, 54. Cfr. *Sulla teologia degli Istituti Secolari* (1956), in *Sponsa Verbi, saggi teologici* II, 409-442.

distinzione fra *civitas terrena* e *civitas Dei*, quale si trova pressapoco sanzionata nelle definizioni del Vaticano I. Quando l'orologio del mondo ha segnato quest'ora, l'avvento di una nuova forma di apostolato cristiano è cosa fatta. Non resta che ascoltare l'appello di Cristo e mettersi a disposizione con la stessa letizia degli Apostoli. Nella Chiesa moderna abbiamo due esempi sicuri e visibili a tutti: il prete operaio e l'uomo dell'istituto laicale. In entrambi, gli stati privilegiati sono scesi dal trono dei loro privilegi: lo stato sacerdotale è sceso verso lo stato laicale per mescolarsi con esso senza distinzioni esterne; lo stato religioso è sceso verso lo stato secolare, perché il semplice cristiano faccia fra i suoi fratelli ciò che tutti devono fare sulla terra: tessere ed operare nel mondo la salvezza del mondo. Non spetta ad ognuno fare la stessa cosa, ma è compito di tutti aiutare a riconoscere ed a portare avanti questi luminosi segni dei tempi » [27]. Come si può notare, un'immersione nel mondo con profonde esigenze cristiane e secondo uno stile, ancora una volta, assai personale e coraggioso.

Quali sono dunque le linee maggiori di una riforma nella santità? Come ritrovare il senso di novità, di gioia immediata e profonda, di vicinanza con Dio, propria ad esempio della santità di Francesco d'Assisi [28]? Balthasar propone di guardare a tre figure: Maria, Pietro e Giovanni. « Maria è piú vicina a Cristo di Pietro e degli apostoli: mentre Pietro impersona il ministero della Chiesa, Maria incarna il tutto della Chiesa; Pietro governa, Maria è l'umile ancella che pronuncia il suo fiat, che si fa guidare e governare dallo Sposo stesso; Pietro deve esigere obbedienza, Maria è la Vergine-Sposa, vaso di ogni obbedienza, da cui discende non solo l'obbedienza del cristiano, ma la stessa esigenza di Pietro. L'antagonismo tra Pietro e il suo gregge, tra la gerarchia ed il laicato è superato in Maria in una realtà piú profonda,

---

[27] *Abbattere i bastioni*, 53-54.
[28] *Ibidem*, 44-49.

fondamentale e comune a entrambe le parti: la realtà della Chiesa-Sposa »[29]. « Insieme con Maria emerge nella Chiesa la figura di Giovanni in una mistica e singolarmente nascosta mediazione, tra Pietro, cui lo unisce la missione apostolica e Maria, alla quale lo avvicina il compito d'amore, affidatogli da Cristo morente e un amore puro, inesauribile per il Signore »[30]. È in queste figure archetipali (nel senso spiegato piú tardi nell'opera maggiore) che è superata (seppure mai eliminata) la tensione fra obbedienza e autoresponsabilità ed è instaurato un autentico concetto di partecipazione[31]. Balthasar ricorda che « l'obbedienza non è attributo del solo popolo di Dio nella Chiesa, ma è l'attributo di tutt'intera la Chiesa — molto prima della sua differenziazione in una parte docente ed in una parte discente »[32], reduplicando cosí l'obbedienza richiesta ai singoli (e su cui Ignazio ha scritto pagine meravigliose) in una radicale esigenza di fedeltà a Cristo-Sposo[33] che ha in Maria la figura archetipale[34]. Su questa base si può intraprendere qualsiasi riforma. Balthasar segnala due direzioni. La prima concerne un rinnovamento della teologia[35]. A coloro che stimano « la casa già costruita, le camere già tappezzate, cosicché alle generazioni future non rimanga che un lavoro piú modesto di rifinitura »[36], Balthasar rammenta con vigore che la verità cristiana è simile alla manna del deserto: « non la si può mettere da parte e conservare; oggi è fresca, domani è marcia. Una verità che continui solo ad essere trasmessa, senza essere ripensata a fondo, ha perso la sua forza vitale. Il vaso che la contiene — per esempio la lingua, il mondo delle immagini e dei concetti — s'impolvera, si arrugginisce, si sbriciola. Ciò che è vec-

---

29 *Ibidem*, 51-52.
30 *Ibidem*, 52.
31 *Ibidem*, 51-53, 68, 108-113.
32 *Ibidem*, 108.
33 *Ibidem*, 109.
34 *Ibidem*, 110-112.
35 *Ibidem*, 40, 41-44.
36 *Ibidem*, 40.

chio resta giovane solo se, con il piú giovanile ardore, viene riferito a ciò che è ancora piú antico e sempre attuale, la Rivelazione divina »[37]. La seconda linea concerne un rinnovamento pratico della vita cristiana: essa è d'altronde strettamente dipendente da una riforma teologica, poiché si tratta di superare atteggiamenti secolari provenienti dalla Controriforma ed oltre[38]. Infatti solo mediante un adeguato rinnovamento dell'ecclesiologia[39] ed un ecumenismo preso veramente sul serio[40] « si realizza il passaggio dalla condizione di possessore a quella di elargitore, da beneficiario ad apostolo, da privilegiato a responsabile »[41]. La luce che irradia dalla Chiesa è grazia[42], verità senza finzioni apologetiche[43], sofferenza[44]: l'ecumenismo l'ha portata ad incandescenza obbligando ad un ripensamento di atteggiamenti secolari, ad esempio circa la dottrina della predestinazione (grazie soprattutto a Karl Barth)[45] o le relazioni con gli Ebrei (grazie a Barth, Journet, Fessard ed ancora Przywara)[46]: « la coscienza cosí duramente estrapolata si è ristabilita attraverso la *felix culpa* della ferita infertale ed ha creato un'indissolubile unità di solidarietà con i fratelli separati e per essi con il mondo »[47]. Oggi si abbisogna di una teologia capace di « presentare l'esistenza cristiana dal punto di vista del servizio, del dovere; una teologia atta ad insegnare e ad irradiare tutti insieme; una teologia che ci faccia struggere insieme di zelo per il bene dell'umanità »[48].

---

37 *Ibidem,* 46.
38 *Ibidem,* 61-66.
39 *Ibidem,* 67-69.
40 *Ibidem,* 69-81.
41 *Ibidem,* 71.
42 *Ibidem,* 75-76.
43 *Ibidem,* 76.
44 *Ibidem,* 77-80.
45 *Ibidem,* 71-73; cfr. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 1951, Koeln 1962, II ed., 186-201 (ma anche 181-261).
46 *Abbattere i bastioni,* 73-74; cfr. *Rechenschaft* 1965, 18.
47 *Abbattere i bastioni,* 71. Noteremo piú tardi l'apporto presente in *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 1951, Koeln 1962, II ed.: per ora ricordiamone solo i principi ecumenici delle pp. 15-63.
48 *Abbattere i bastioni,* 82.

Si tratta infatti di sapere accettare le varie tensioni che si presentano in questo nuovo clima: la tensione che affronta il laico nel suo campo specifico di specializzazione, allorché ne intuisce la relatività e scopre cosí il punto dove la verità proposta dalla Rivelazione può acquistare una funzione di luce e di guida fin nel settore profano [49]; la tensione che il teologo scopre nell'applicazione pastorale delle verità apprese [50]; la tensione che il cristiano vive nel dover cambiare atteggiamenti usuali e nel dover accettare un dialogo [51]; la tensione cui è sottoposta la Chiesa tutt'intera quando, come sposa dilacerata, cerca le difficili vie dell'unità voluta dallo Sposo [52]; ed infine per ogni cristiano, nell'intimo stesso della propria esistenza, la tensione fra prudenza e prudenzialismo inconcludente [53], fra pazienza ed impazienza [54], fra coraggio cristiano e decisione [55]. La conclusione è logica: « Non arrocchiamoci saldamente in schemi, ma tuffiamoci nelle esigenze originarie del Vangelo, che sono anche le grazie piú autentiche, visibili e tangibili nell'esempio di Cristo, volontariamente immolato per la salvezza di tutti » [56]. Se ci siamo forse troppo lungamente soffermati su questo libricino è perché Balthasar stesso lo ritiene uno scritto programmatico [57]: tutta una serie di opere, collane, interventi pratici lo accompagnano e sempre nella linea di una riforma nella santità, passando per la porta stretta. Profondamente tradizionale, in taluni punti — come nella mariologia — tipicamente " cattolico ", *Abbattere i bastioni* conserva inesorabilmente il segno di una personalità indipendente, profondamente radicata nella preghiera (qualche anno dopo, nel 1955, Balthasar pubblica infatti un altro libro capitale: *Das Betrachtende*

---

[49] *Ibidem*, 86-95.
[50] *Ibidem*, 95-96.
[51] *Ibidem*, 32, 96-97.
[52] *Ibidem*, 98-101.
[53] *Ibidem*, 101.
[54] *Ibidem*, 102-103.
[55] *Ibidem*, 104.
[56] *Ibidem*, 82.
[57] *Rechenschaft* 1965, 7.

Gebet) ed appunto per questo infinitamente libera. « I baluardi dell'anima non cessano di cadere e quanti piú ne cadono tanti piú spazi si uniscono »[58]. Certo « le mura che crollano possono seppellire molte cose che, una volta protette da loro, sembravano vivere »[59]. Ma « la Chiesa come tale non rabbrividisce di fronte a questo scoprirsi del suo cuore, spogliato da ogni velo che l'avvolgeva »: « rabbrividisce solo il singolo, nel quale il senso ecclesiale comincia appena a destarsi nel senso del nostro tempo »[60]. Balthasar ha tenuto fede a queste linee programmatiche?

D. SOSTANZA IDENTICA IN PROSPETTIVE DIVERSE

1. A noi pare di poter rispondere di sí, anche se si è verificato un mutamento di prospettive a prima vista sconcertante: qui non è il momento d'interrogarci sulla validità o meno della lettura balthasariana, ma solo di sforzarci di comprenderne l'intrinseca coerenza ed originalità. Che cosa propone infatti Balthasar? Come Guardini, egli intende una " riforma dalle origini », un " ritorno alla forma originaria ", " alla pura fonte originante, rapido scorrere di vita e sorgente di freschezza "[1]: « per il cristiano infatti è sempre necessario un ritorno alle origini »[2]. Mai egli si stanca di tracciare il ritratto del cristiano sull'esempio dei santi: « *Tutti* i santi (ed è Balthasar che sottolinea) hanno cercato di conformare la propria esistenza ad una risposta d'amore all'amore trinitario e crocifisso di Dio e si sono messi a disposizione dell'opera di Gesú per l'avvento del Regno d'amore fra gli uomini »[3]. Nel 1965, in occasione

[58] *Abbattere i bastioni*, 115.
[59] *Ibidem*, 116.
[60] *Ibidem*, 114.

[1] *Romano Guardini: riforma dalle origini*, 17.
[2] *Cordula ovverossia il caso serio*, 138.
[3] *Ibidem*, 138.

del suo 60° compleanno, Balthasar offriva agli amici un piccolo libro dal titolo significativo: *Chi è il cristiano?*; nel 1966 e poi in una nuova edizione nel 1967 era il turno di uno dei piú fortunati opuscoli balthasariani: *Cordula ovverossia il caso serio*; in entrambi il problema centrale è quello del criterio. Sono pagine notevolmente polemiche e talora persino ingiuste: sforziamoci ora di leggerle positivamente. Chi è dunque il cristiano? « Un primo ed insuperabile enunciato per chiunque crede veramente all'essenza e all'opera di Cristo dice: Cristo è Figlio unico del Padre, l'unico mediatore fra Dio e l'uomo, l'unico Redentore che in croce ha soddisfatto per tutti, la primizia anche dei risorgenti dai morti che, secondo Paolo, detiene il primato in tutto (Col 1, 19). Ciò che egli è, ciò che si effettua per mezzo suo, è circoscritto nella piú completa solitudine della sua dignità divino-umana. Egli ci ha redento attivamente, noi siamo i redenti passivamente; tutto ciò che in seguito noi, rispondendo, facciamo attivamente, si fonda sempre su questa passività prima, si riconosce nella fede, si proclama nella testimonianza. Il rendere testimonianza è ciò che conferisce forma unitaria a tutto il nostro essere ed agire cristiano » [4]. « Cristiano è l'uomo che vive di fede (Rom 1, 17), che cioè ha regolato tutta la sua esistenza sull'unica possibilità apertagli da Gesú Cristo, il Figlio di Dio, obbediente per noi tutti fino alla croce: quella di partecipare al sí obbediente, che redime il mondo, detto a Dio » [5]. Anche qui Maria è figura achetipale: « La libera risposta dell'uomo a Dio si realizza nel sí di Maria, figlia di Sion, allorché la grazia dell'alleanza divina raggiunge il suo apice nell'incarnazione. Questo sí mariale è realizzazione dell'evento del Sinai e modello di ogni esistenza cristiana nella Chiesa futura. È realizzazione delle prime tre domande del Padre Nostro,

---

[4] *Chi è il cristiano?*, 55; su quest'opuscolo è significativo il giudizio di Pedro de ALCANTARA, « Antonianum », 1967, 338; v. pure J. M. FAUX, « NRT » 1968, 705.

[5] *Chi è il cristiano?*, 62-63.

che allora vengono pienamente esaudite da Dio »[6]. Non vi possono essere tergiversazioni: « Il sí assoluto, esente cioè da ogni condizione restrittiva (cosciente o inconscia) di Cristo e della sua madre-sposa, Maria-Chiesa, è il metro con cui si misura l'essere cristiano di colui che si dichiara tale. È la forma cristiana in cui può entrare colui che vuole porre la sua esistenza sotto questo segno. Una forma assoluta, che non tollera condizioni, che tutto esige, soprattutto dal peccatore (che mette sempre clausole) ed inoltre una forma che, a colui il quale (nella fede) è d'accordo, fa sperimentare dolcemente, ma inesorabilmente e talora brutalmente le conseguenze inopinate del suo sí »[7]. In una sola parola: « essere cristiano significa fare nostra con tutta serietà la morte di Cristo in croce come la forma fondamentale della nostra vita terrena, perché soltanto cosí possiamo sperimentare le forze del mondo futuro »[8]. A questa dimensione cristica[9] che comporta solitudine e tensione[10], Balthasar aggiunge subito quella ecclesiale: « Il cristiano è tale soltanto come membro della Chiesa. Il battesimo è un atto della Chiesa, che incorpora nella comunità della Chiesa. Nessuno è cristiano di propria iniziativa. E lo Spirito Santo, che rende maggiorenne l'uomo, se questi lo vuole, è in primo luogo e soprattutto lo Spirito della Chiesa »[11]. Per questo anche « la missione cristiana è sempre un carisma ecclesiastico, un servizio-incarico derivante dalla grazia »[12]. Tale missione significa vivere nell'amore e servire in maniera esatta il mondo. Non vi è infatti cristianesimo senza amore del prossimo: « ma per il cristiano questo prossimo, che sempre incontra, diventa lo specchio in cui vede risplendere Cristo »[13]. « Il vero cristiano pra-

---

[6] *Ibidem*, 67.
[7] *Ibidem*, 69.
[8] *Ibidem*, 91.
[9] *Ibidem*, 53-90.
[10] *Ibidem*, 5-9, 53-55, 66-74, 84-86, 127-131.
[11] *Ibidem*, 93; cfr. 91-108, 121-127.
[12] *Ibidem*, 94.
[13] *Ibidem*, 99.

ticante è colui che ama il Cristo ed osserva i suoi comandamenti »[14]. Amare il prossimo ed irradiare sul mondo: « La Chiesa è la luce del mondo, il sale della terra, il lievito nella farina. Essa quindi è relativa al mondo; cosí come il sole è fuoco concentrato, per poter far sentire i suoi effetti luminosi e calorifici fino ai confini del sistema solare... La Chiesa è la concentrazione assolutamente indispensabile per la dilatazione »[15]. Per tutti questi motivi la vita cristiana non può essere compresa al di fuori di una preghiera autentica, di una vera e continua liturgia[16] in cui la contemplazione ha il primato sull'azione[17].

Né diverso è il discorso di *Cordula* che porta come esergo un passo del Vaticano II[18]. Il suo tema può essere cosí riassunto: « Secondo l'insegnamento di Cristo lo stato di persecuzione è lo stato normale per la Chiesa nel mondo ed il martirio del cristiano è la sua situazione normale »[19]. « La fede cristiana diventa cosí, con

---

[14] *Ibidem,* 101; cfr. 96-102.

[15] *Ibidem,* 103; cfr. 102-121.

[16] *Ibidem,* 102-108.

[17] *Ibidem,* 79-84 (tuttavia già spiace il tono nettamente polemico, soprattutto pp. 80, 82: ma tale polemica, giova ribadirlo, è perfettamente coerente con la concezione balthasariana del « dono irrevocabile di sé »: pp. 84-86).

[18] Costituzione Dommatica sulla Chiesa: *Lumen Gentium,* n. 42; citato in *Cordula ovverossia il caso serio,* 15: è il passo sul martirio che Balthasar commenta idealmente: « Avendo Gesú, Figlio di Dio, manifestato la sua carità dando per noi la sua vita, nessuno ha piú grande amore di colui che dà la sua vita per lui e per i suoi fratelli. Già fin dai primi tempi quindi alcuni cristiani sono stati chiamati, e lo saranno sempre, a rendere questa massima testimonianza d'amore davanti agli uomini e specialmente davanti ai persecutori. Perciò il martirio, col quale il discepolo è reso simile al maestro che liberamente accetta la morte per la salvezza del mondo, e a lui si conforma nell'effusione del sangue, è stimato dalla Chiesa dono insigne e suprema prova di amore. Che se a pochi è concesso, devono però tutti essere pronti a confessare Cristo davanti agli uomini e a seguirlo sulla via della croce durante le persecuzioni che non mancano mai alla Chiesa ». Su questo sfondo si comprende tutto il sarcasmo del dialogo fra il « commissario ben intenzionato » ed il cristiano, che termina con queste parole del commissario: « Non diventare insolente, giovanotto. Anch'io ne so abbastanza. Vi siete liquidati da soli e con ciò ci risparmiate la persecuzione » (p. 120; cfr. pp. 117-120). Su *Cordula* la produzione è immensa. Segnaliamo solo quattro reazioni equilibrate: innanzitutto quella di F. Giammaccheri nella prefazione all'edizione italiana (pp. 5-12); quindi E. Colomer, « Seleciones de libros » 4, 1967, 415-424; infine L. Malevez, « NRT » 1967, 1106-1107; 1968, 712; e J. P. Thévenaz, « RThPh » 20, 1970, 130-131. Troppo polemica ci pare invece la recensione di « DTh Plac » 1969, 332-339, preoccupata di annettersi Balthasar a tutti i costi.

[19] *Cordula ovverossia il caso serio,* 23; cfr. 133-134, 142.

ogni possibile urgenza, anticipazione dell'offerta della mia vita a Cristo »[20]. Non importa il modo cruento o incruento; ciò che conta è la forma o criterio fondamentale con cui ci si pone a disposizione di Cristo: « Il punto da cui ci si muove ed al quale siamo invitati esplicitamente è la croce. Qui è indifferente che si tratti della perdita di ogni cosa terrena, inclusa la vita, oppure dell'insperata protezione, della salvezza definitiva, della sicurezza nelle mani del Padre, poiché le due cose sono diventate una sola ed identica, a tal punto che non importa piú il modo di esprimerla. È infatti il punto situato in Gesú Cristo e per opera sua in noi stessi, nel quale dalla morte scaturisce la vita »[21]. « Comprendendo con la fede che Gesú ha subito la morte per me, acquisto mediante la fede (e non altrimenti!) il diritto di concepire la mia vita come una risposta ad essa. Se è diritto, ha per suo rovescio il dovere di prendere sul serio il caso fondamentale ed autentico, in base al quale dò un'interpretazione di me stesso »[22]. Tale criterio è considerato da Balthasar in un breve e succosissimo commento a Matteo 10, 16-42[23], nella presentazione della vergine Cordula[24], in alcuni passaggi di Ignazio d'Antiochia e di Ignazio di Loyola[25]. Per il cristiano singolo[26] come per la Chiesa tutt'intera[27] non vi può essere altra dimensione che quella cristica: « Non esiste sulla terra comunione nella fede che non derivi dall'estrema solitudine della morte di croce. Il battesimo, che immerge il cristiano nell'acqua, lo separa, nella forte immagine della minaccia di morte, da ogni comunicazione, per portarlo alla vera fonte, dalla quale ogni partecipazione ha inizio. La fede nella sua origine sta necessariamente faccia a faccia con l'abbandono che il mon-

---

[20] *Ibidem*, 27.
[21] *Ibidem*, 21-22.
[22] *Ibidem*, 29.
[23] *Ibidem*, 17-22.
[24] *Ibidem*, 121, 125.
[25] *Ibidem*, 127-129.
[26] *Ibidem*, 23-29.
[27] *Ibidem*, 37-38.

do e Dio hanno fatto del crocifisso » [28]. « La Chiesa nasce sulla croce; l'angoscia mortale di fronte al peccato del mondo e all'abbandono del Padre apre lo spazio in cui essa può stabilirsi » [29]. Non può non essere cosí, perché « la croce è l'autoglorificazione dell'amore di Dio nel mondo. Lo si può comprendere soltanto se si riflette con fede sull'avvenimento nascosto della croce: portando tutti i peccati — e ciò lo precipita nella piú oscura delle notti — l'amore eterno si pone nelle tenebre estreme dell'abbandono di Dio, per dimostrare, nella piú grande debolezza possibile, d'essere piú forte di tutta la colpa del mondo » [30]. Allora la vita cristiana si dipana secondo una triplice movenza: adesione completa e definitiva a Cristo; e perciò amore autentico nei confronti dei fratelli e del mondo [31]; o in altri termini: vivere il momento escatologico in cui ci ha posti la morte e la resurrezione del Cristo [32] in un reale sforzo d'incarnazione e di testimonianza [33]. « Se la Chiesa è l'albero cresciuto dal piccolo granello di senape della croce, quest'albero è destinato a produrre a sua volta granelli di senape e quindi frutti che ripetono la forma della croce, proprio perché ad essa devono la loro esistenza » [34]. In questa sequela del Maestro, Maria [35] ed i Dodici diventano figure archetipali [36], in quanto manifestazione a differenti livelli dell'amore verginale-sponsale che unisce Cristo alla sua Chiesa [37]. In questa dedizione completa (che è figura per tutti i credenti) il cristiano è « uno che impegna la propria vita per i fratelli, perché egli stesso è debitore della vita al crocifisso » [38] e la Chiesa tutt'intera deve imparare (sempre e di nuovo)

---

[28] *Ibidem*, 31.
[29] *Ibidem*, 37.
[30] *Ibidem*, 47.
[31] *Ibidem*, 47-53.
[32] *Ibidem*, 31-36.
[33] *Ibidem*, 51-53, 126, 133-134.
[34] *Ibidem*, 45-46.
[35] *Ibidem*, 38-42.
[36] *Ibidem*, 43-44.
[37] *Ibidem*, 44-45, 129.
[38] *Ibidem*, 123.

ad « esporsi inerme al mondo, a demolire i bastioni, a spianare i baluardi in viali » [39]. In una sola parola: « Il cristiano viene ai fratelli partendo da Dio e con i fratelli guarda a Dio » [40]; « il suo mandato è di testimoniare, se necessario con la morte, che l'amore è superiore alla morte, poiché è vita eterna » [41]; « la sua esistenza si svolge sempre in base alla morte e alla resurrezione » [42]. Sempre egli è un " confessore ".

Numerose sono le altre pubblicazioni in cui temi similari sono toccati. Un esempio è offerto da un opuscolo recente: *L'impegno del cristiano nel mondo*, il cui titolo originale è assai piú evocatore: *In Gottes Einsatz Leben*. Il punto di partenza è il seguente: « Dio distribuisce universalmente la sua grazia sulla base della presenza nel mondo del Cristo totale in cui capo e corpo sono indivisibili: l'uomo di Nazareth esaltato come Signore e la sua comunità di vita, la Chiesa, in quanto essa ha il suo Spirito e sta alla sua sequela » [43]. È di qui che si dipana lo schema molto semplice della trattazione che ci limiteremo ad enunciare per non dilungare ulteriormente il discorso: l'impegno del cristiano nel mondo trova il suo fondamento nell'impegno di Dio nei confronti dell'uomo e della realtà terrena, impegno manifestatosi nella serie di alleanze ed infine culminato in Gesú Cristo, nuova e definitiva alleanza, eletto di Dio per eccellenza, sorgente di gioia e di libertà, fratello che ci obbliga a guardare verso gli altri, nostri fratelli [44]. Su queste basi trae forza l'impegno della risposta umana, secondo una triplice movenza: la ricerca teologica del fondamento dell'apertura dell'uomo a Dio, da parte di Dio stesso [45], apertura realizzatasi completamente

---

[39] *Ibidem*, 125.
[40] *Ibidem*, 126.
[41] *Ibidem*, 127.
[42] *Ibidem*, 129.
[43] *L'impegno del cristiano nel mondo*, 14; ci permettiamo di rinviare alla ns. segnalazione in « Studia Patavina » 19, 1972, 244-245 e alle note di W. Kern, « Zeit Kath Th » 94, 1972, 360 e di J. M. Faux, « NRT » 1975, 539.
[44] *L'impegno del cristiano nel mondo*, 21-57.
[45] *Ibidem*, 61-68.

nell'Uomo-Dio [46]; l'atteggiamento cristiano nei confronti del mondo [47]; l'attitudine del cristiano nella Chiesa e nei confronti della Chiesa, atteggiamento in cui obbedienza e libertà si alleano talvolta non senza tensione [48].

Un altro esempio, indiretto, potrebbe essere offerto ripercorrendo le pagine in cui Balthasar descrive l'itinerario pensosamente (ma gioiosamente) tracciato dalle opere di Guardini [49] o le conclusioni cui giunge questo autore [50]. Né si possono dimenticare altri passaggi balthasariani in cui si sottolinea, per il singolo e per la Chiesa, la forma dell'esistenza cristica, ribadendo che la gioia cristiana (quella stessa che animava Ignazio d'Antiochia di fronte al suo martirio o la vergine Cordula) nasce dalla sofferenza [51]. O ancora le pagine in cui il fratello è descritto come sacramento dell'amore di Dio [52]. Ciò che preme a Balthasar è di porre il Vangelo

---

[46] *Ibidem*, 68-73.

[47] *Ibidem*, 74-82.

[48] *Ibidem*, 83-91.

[49] *Romano Guardini: riforma dalle origini*, 55-81.

[50] *Ibidem*, 88-92, 94 (n. 87).

[51] Citiamo qui una serie di articoli concernenti il nostro argomento: in essi accanto all'aspetto polemico vi è pure sempre quello positivo piú o meno sviluppato. Innanzitutto la serie di studi ora raccolti in *Die Wahrheit ist symphonisch*, 79-165, soprattutto *Ein Gott der Naehe und der Ferne: die Abwesenheiten Jesu* (1971): 105-115 e *Die Freude und das Kreuz* (1968): 131-147. Poi la raccolta *Pneuma und Institution* (1974), il volumetto *Der antirömische Affekt* (1974) e l'ultimo capitolo di *Con occhi semplici: verso una nuova coscienza cristiana: Solo se* (1969) 89-101. Fra gli articoli non raccolti in volume segnaliamo solo i principali (rimandando per gli altri alla nota bibliografica): *Wer ist ein Christ?*, « Schw Rund » 64, 1965, 90-97; *Reform oder Aggiornamento?*, « Civitas », 21, 1966, 679-689; *Christliche Botschaft in dieser Welt*, « Civitas » 22, 1967, 1-8; *Apologia pro Cordula sua*, « Civitas » 22, 1967, 441-442; *Ende des konventionellen Christentums?*, « Schw Kirchenzeitung » 14, 1968, 197-199; *Kirche der Zukunft*, « Ruhr-Nachrichten ». Zum 82. Katholikentag, Essen 1968, 2; *Thesen zum Problem Autoritaet in der Kirche*, « Civitas » 24, 1968, 295-298; *Lehramt und Theologie*, « Schw Kirchenzeitung » 22, 1969, 317-318, 321-322; *Kirche zwischen links und rechts*, « Civitas » 24, 1969, 449-464; *Die christliche Gestalt*, « Hochland » 62, 1970, 289-300; *Christus, Gestalt unseres Lebens*, « Geist und Leben » 43, 1970, 173-180; *Aktualitaet der Gnosis*, in *Was heisst: Wiederkunft Christi?*, Freiburg 1972, 42-47; *Jenseitz von Kontemplation und Aktion?*, « Intern Kath Zeit » 2, 1973, 16-23; *Warum Christ sein aktuell ist?*, « Kath Hrauenbildung » 1973, 321-330; *Au coeur du mystère*, « Résurrection » 1973, n.41, 2-9; *Un regard d'aigle sur la situation actuelle*, « Sur les pas de st. Paul » 8, 1973, n. 3 (Arpajon); *Das Kreuz wird Magnet*, « Pfarrblatt Basel » 1974, n. 13, 3.

[52] Soprattutto *Il sacramento del fratello* nell'opera *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* del 1956, 281-305 (trad. it. parziale: in « Monastica » 1961/2, 2-8). Balthasar sottolinea la prospettiva teologica e non solamente etica dell'amore cristiano (281-286), prima di descrivere tale amore (286-302) e di considerarlo nel suo aspetto di servizio dettato dallo Spirito alla Chiesa (302-305). « Se nel

« come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa » [53], o piú semplicemente di ogni esistenza ecclesiale, se per " spiritualità " s'intende " il coordinamento abituale degli atti della vita di un uomo, derivato dai suoi oggettivi giudizi ultimi e decisioni fondamentali " [54]. Egli intende percorrere l'arco della vita cristiana nella sua interezza. « Ciascuno nella Chiesa, sia monaco o suora, vescovo o sacerdote, laico o missionario, è obbligato a rappresentare nella sua vita l'arco nella sua interezza. Monaco o suora si consacrano a Dio per l'opera di redenzione su tutto il mondo secolare, profano, sia che il loro ordine sia attivo o contemplativo. Vescovo e sacerdote lavorano sul popolo laico che va fuori nel mondo e, in tutto il loro agire, devono mantenere lo sguardo anche sui non cattolici e non cristiani. I missionari per la loro vocazione, sono in cammino dalla

---

mio simile non incontro Dio, se nell'amore non mi giunge alcun movimento d'infinito, se non mi è consentito di amare il mio prossimo con un amore che viene da ben piú lontano, allora non vale la pena di tentare l'avventura » (282). « È scoccata l'ora in cui l'amore del fratello umano come questione e come realtà unisce cristiani e non cristiani » (284). Se osserviamo l'amore di Gesú (« amore nel dono di se stesso a coloro che non gli corrispondono », 289), allora « nulla potrà impedire di veder brillare sul volto velato e sfigurato del fratello, il tipo stesso dell'amore fino al nascondimento e all'obbrobrio » (293). « Nell'amore cristiano quale è concepito in Cristo, l'amore dei nemici è l'inizio di ogni amore ecclesiale. In altri termini: l'amore nella Chiesa è innanzitutto e nel piú profondo di se stesso, qualcosa che supera continuamente se stesso » (288). Se è cosí, l'incontro con il fratello umano non è mai neutro. « Quest'incontro proietta su di lui il fascio luminoso che lo singolarizza fra tutti gli altri esseri che potrebbero essere oggetto di amore; e fa di lui colui che, nel momento stesso, dev'essere imperiosamente amato. È un incontro che fa del fratello umano il messaggero dell'amore e della parola rivoltami da Dio, un sacramento che si distribuisce nella vita di ogni giorno e non fra le mura di una chiesa. Non durante il sermone, ma nel dialogo familiare; non nella preghiera e nella contemplazione, ma là dove la preghiera si rivela autentica e dove la contemplazione trapassa in azione missionaria; là dove si decide se ho veramente ascoltato la parola di Dio nella preghiera e se ho realmente ricevuto il corpo ed il sangue di Cristo nella Chiesa » (297). In altri termini: l'amore può considerarsi forma della vita cristiana: esso proviene da Dio e appunto per questo — nel regime d'incarnazione che Cristo ci ha rivelato — è diretto al fratello (oggetto e sacramento ad un tempo; cioè termine e rivelatore) per il servizio del mondo: « Lo Spirito chiama il mondo ad entrare nella Chiesa ed invita la Chiesa a donarsi al mondo; e per il fatto che la Chiesa esce per andare verso il mondo, questi può ritornare al suo focolare originario » (302). Un'ottima illustrazione Balthasar la trova nella vita di *Egidio Van Broeckhoven*, di cui presenterà estratti del diario: avremo occasione di ritornarci su.

[53] *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa* (1965) in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 237-252.

[54] *Ibidem*, 237.

Chiesa nel mondo, e i laici altrettanto, ciascuno a suo modo. Per la Chiesa odierna hanno l'efficacia di un simbolo particolarmente incisivo le comunità secolari o istituti secolari, la cui sollecitudine peculiare è l'arco intero: consacrazione della vita a Dio nei consigli evangelici e al tempo stesso lavoro da laici in tutte le professioni e gli ambienti profani »[55]. In questo senso è significativo tutto l'articolo da cui è tratta questa citazione: esso è dedicato al Vaticano II, Concilio dello Spirito Santo, che esige un nuovo orientamento interiore ed un nuovo agire esterno[56]. « Con i piú genuini valori cristiani, la preghiera, la penitenza, i consigli evangelici, la condizione inerme, l'amore rispettoso per tutti gli uomini, il cristiano viene inviato all'esterno, nel mondo mondano, in cui egli deve resistere nel dialogo e dar prova di sé nel luogo del suo lavoro. Si esige tutta la tensione, si inarca la piú ampia luce del ponte, si accolla la responsabilità piú greve »[57]. Il programma conciliare infatti si può riassumere in tre proposizioni: una Chiesa incarnata sull'esempio del suo Signore e divenuta sacramento di salvezza[58]; una responsabilità ed un dialogo come testimonianza pratica[59]; uno sviluppo dei carismi piú vari e differenziati sul fondamento degli autentici principi cristiani[60]. Abbattere i bastioni, riformare i cristiani e la Chiesa, camminare insieme senza fermarsi. È qui tuttavia che sorge una questione: quale riforma?

2. Balthasar ritiene che vi siano nella Chiesa post-conciliare dei gravi fenomeni di atrofia: « È un peccato che il periodo post-conciliare sembri non aver ancora percepito adeguatamente l'intera grandezza del programma che certo balza fuori solo se si scorge la sua uni-

---

[55] *Il Concilio dello Spirito Santo* (1966) in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 225-226.
[56] *Ibidem,* 209-226.
[57] *Ibidem,* 223.
[58] *Ibidem,* 210-214.
[59] *Ibidem,* 214-217.
[60] *Ibidem,* 217-223, 225-226.

tà »[61]. Per questo ha scritto *Cordula*: « Prendi dunque questa lanterna di Diogene e forse fra tanti professori troverai almeno un paio di veri confessori. Chissà che, all'inizio dello spettacolo, qualcuno non salga ancora sulla scena e voglia recitarvi la parte di Cordula »[62]. Perché giova ricordardo, « in tutta l'alternativa non si tratta di conservatorismo o di progressismo, ma semplicemente di vedere se il cristiano, per amore dell'aggiornamento possa sospendere il caso serio. In altre parole: se con la ragione possa fare esperimenti riguardanti la fede, senza che sia messa in discussione anche la carità. L'oggetto della fede, infatti, non è altro che la rivelazione dell'amore sempre piú grande di Dio per tutti e per me, sulla croce »[63]. Attraverso *Chi è il cristiano?*, *Cordula*, *Punti fermi* ed alcuni importanti saggi ora riuniti in *Spiritus Creator*, Balthasar reagisce polemicamente, sarcasticamente, immediatamente. Se agisce cosí (rischiando di essere profondamente ingiusto; anzi correndo un rischio maggiore ancora facendo dèi nomi ed isolando pensieri colti qua e là) è perché ha « quasi motivo di temere che il problema di Cordula arrivi troppo tardi. Giovani cristiani e teologi seri, per i quali il problema voleva essere occasione di riflessione, sembrano in gran parte essere già al di là di esso »[64]. La situazione è complessa: « Cordula, rinviando alla testimonianza del sangue, non voleva essere altro che un segnale d'allarme: la posizione attuale della Chiesa è sanguinosamente seria. Stiamo vivendo attualmente uno di quei momenti in cui, con la mano libera di progettare tutti i possibili cristianesimi, siamo sul punto di perdere ogni continuità con ciò che finora è stato definito come cristianesimo e forse faremmo meglio a cambiare marchio di fabbrica. La situazione è tale che difficilmente può essere controllata con semplici decreti ufficiali che richiamano all'obbedienza. D'altra parte bi-

---

[61] *Ibidem*, 223.
[62] *Cordula ovverossia il caso serio*, 14.
[63] *Ibidem*, 70; cfr. 57-70.
[64] *Ibidem*, 134.

sogna far di tutto per impedire una fuga dei progressisti, quasi che i credenti non ne tollerino nemmeno la presenza nella Chiesa »[65]. In ogni caso secondo Balthasar, « la Chiesa cattolica non può permettere una secessione dei neo-cattolici, che finirebbe col respingere in integralismi reazionari, privi di spirito e di consolazione, i conservatori »[66]. È un grido d'allarme che si apre alla speranza[67]. Ciò che occorre evitare oggi è una duplice fuga: in un liberalismo sorridente che corrode a poco a poco la verità del dogma e in una forma vuota e farisaica; bisogna imparare a passare attraverso porte chiuse, senza spaventarsi dei penosi ritardi della Chiesa che sottovaluta spesso la sua funzione profetica; occorre apprendere a rispettare la forma che Gesú Cristo ha costituito, ma contemporaneamente a superarne e a dilatarne le chiusure tramite la suprema ironia della santità[68]. Per sostenere tale compito, la Chiesa « avrà bisogno non solo di teologi (anche di essi), ma soprattutto di santi. Non soltanto di decreti e ancor meno di nuove commissioni di studio, ma di figure a cui guardare come a fari. Proprio questo era il senso ultimo dell'allarme di Cordula. Non è vero che non ci resti nulla da fare per avere dei santi. Dovremmo, ad esempio, tentare una buona volta, anche se un po' in ritardo, di diventare come Cordula. Meglio tardi che mai »[69]. Che succede invece? « La domanda: chi è il cristiano?, accompagna a guisa di presupposto aprioristico tutti i tentativi di riforma della Chiesa contemporanea. Cioè li accompagna in modo che, da una parte, si agisce come se già lo si sapesse e non ci fosse piú che da prendere, in base a questa conoscenza, le necessarie misure;

---

65 *Ibidem*, 142.

66 *Ibidem*, 143.

67 *Chi è il cristiano?*, 127-131; *Preghiera per ricevere lo Spirito Santo* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 455-461; *Solo se* (1969), in *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, 89-101, soprattutto 96-99.

68 *Attraverso porte chiuse* (1961), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 423-431; osservazioni analoghe sebbene trasposte in *L'unità della nostra vita* (1968), in *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, 73-88.

69 *Cordula ovverossia il caso serio*, 143-144.

dall'altra ci si permette la libertà di avanzare, dinanzi alle tradizionali soluzioni e agli ideali del cristianesimo, il piú forte sospetto di ideologia e quindi di misurare questi ideali in base ad un criterio del quale si dispone in modo acritico. Non è difficile trovare questo criterio, come presupposto aprioristico e tuttavia ovvio, poiché esso nasce naturalmente dalle principali tendenze della cristianità odierna, ben intenzionate, acclamate dalla folla, ma che devono essere sottoposte a critica urgente »[70].

Balthasar segnala alcune piste che significano « la sospensione del caso serio »[71]. Innanzitutto una tendenza biblica che comporta un duplice pericolo: da un lato quello di considerare come semplice interpretazione ideologica tutto lo sforzo della tradizione marcata dai santi e dai grandi mistici[72]; dall'altro quello di una demitizzazione radicale che inghiotta il messaggio e non solamente il contenuto esterno[73]. A questo proposito Balthasar ha delle pagine molto acute sul ruolo espressivo dei simboli naturali nello sforzo di comprensione umana del mistero di Dio[74]. In secondo luogo occorre rifiutare una tendenza liturgica, perché in essa si nota troppo spesso una mancanza di silenzio, di contemplazione e di adorazione[75] e l'indirizzo a porsi come momento catalizzatore dell'intero sforzo conciliare — mentre essa dovrebbe essere semplicemente un mezzo fra i tanti per una vita cristiana piú intensa[76]. Come terzo pericolo per la cristianità post-conciliare Balthasar nota un ecumenismo di falsa lega: la tendenza ad ottenere l'unità cristiana non partendo dal centro della fede (e quindi in maniera tipicamente dottrinale), ma sulla base di facili compromessi o di un gioco diploma-

---

[70] *Chi è il cristiano?*, 22-23.
[71] *Cordula ovverossia il caso serio*, 71.
[72] *Chi è il cristiano?*, 28-32.
[73] *Cordula ovverossia il caso serio*, 82-90.
[74] *Ibidem*, 73-81.
[75] *Chi è il cristiano?*, 32-35.
[76] *Il Concilio dello Spirito Santo* (1966), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 224-225.

tico poco serio[77]. Ed infine la tendenza per un mondo secolarizzato: nel passaggio da *Chi è il cristiano?*[78] a *Cordula* si può notare tutta l'intensità della carica polemica. Là, come anche in alcuni articoli ora raccolti in *Spiritus Creator*[79], si cercava di rispondere il piú positivamente possibile a questo problema: il cristianesimo è nulla piú di un umanesimo conseguente? Che cosa può significare una religiosità mondana? Che cosa può voler dire cristianamente un mondo adulto? Non esistono forse pericolose formule a corto-circuito che rischiano di fare a meno della mediazione cristica? Insomma, l'intenzione balthasariana era di mettere in guardia contro " l'ambiguità di ciò che è necessario "[80]. In *Cordula* invece il discorso si fa piú pesante con tre sferzanti e sarcastiche polemiche: l'identificazione dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, con il conseguente pericolo di trasformare la teologia in antropologia e la pietà cristiana in pietà trascendentale e generale cui si aggiunge come complemento categoriale il comandamento dell'amore[81]; la teoria dei cristiani anonimi, parzialmente spiegata in un successivo intervento[82]; ed infine la fuga in avanti o l'escatologia ridotta a mito del progresso[83]. La lista delle messe in guardia

---

[77] *Chi è il cristiano?*, 36-40.

[78] *Ibidem*, 40-52, 109-127.

[79] Soprattutto: *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa* (1965); *Incontrare Dio nel mondo contemporaneo* (1965); *L'oblio di Dio e i cristiani* (1966); *Rapporto diretto con Dio* (1967) e *Religiosità mondana?* (1967) in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 237-305. Tutti questi articoli formano una parte del volume significativamente intitolata « *krisis* »: in essa si studia il modo con cui lo Spirito discerne gli spiriti di questo nostro tempo (p. 10).

[80] *Chi è il cristiano?*, 24.

[81] *Cordula ovverossia il caso serio*, 91-103.

[82] *Ibidem*, 109-120. Nella postilla all'edizione del 1967 (139-141) Balthasar dichiara di accettare la soluzione proposta da H. de Lubac in *Paradosso e mistero della Chiesa* (1967), Brescia 1968, 87-118 distinguendo fra cristiano anonimo (rilevante dalla dottrina della grazia e perciò accettabile, « finché questo termine non venga manipolato ») e cristianesimo anonimo (impossibile, perché rilevante dalla sequela di Cristo).

[83] *Cordula ovverossia il caso serio*, 104-108, 119; cfr. anche *Improvvisazioni sullo Spirito Santo e sul futuro* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 117-147 e *Die drei Gestalten der Hoffnung* (1972), in *Die Wahrheit ist symphonisch*, 147-165.

si allunga notevolmente in *Punti fermi*[84] che intende proporre dei criteri per il discernimento degli spiriti[85]: « Prendere una posizione critica nel cristianesimo è ben difficile: la critica del cristianesimo è una cosa penosa »[86]. Eppure essa è necessaria: « La depurazione delle nostre acque di scarico cristiane, torbide ed infette, non può significare altro che il loro ritorno alla limpida trasparenza del tutto »[87]. Presi dalla lunga enumerazione e dalla trattazione polemica, poco si è notato il metodo d'integrazione che Balthasar propone[88]. « Tutti gli intorbidimenti provengono dal fatto che un qualche problema particolare viene isolato dalla sua connessione con il tutto e trattato criticamente in sé, mentre esso trova senso, esatta statura, trattazione e soluzioni giuste soltanto se integrato nel tutto e articolato a partire dall'unità. Noi anneghiamo in una grande quantità di problemi particolari; essi diventano sempre piú confusi e ciascuno di essi, preso isolatamente, acquista un peso maggiore del tutto complessivo. Oltre a perdere di vista le manifestazioni esterne del tutto — e ciò non fa meraviglia — se ne smarrisce anche la visione interna »[89]. Questo è anche il succo dell'articolo conclusivo del volume, una specie di programma appassionato e

---

[84] Battista Mondin cosí conclude la sua presentazione: « Siamo del parere che, fra le innumerevoli opere d'introduzione al cristianesimo, di analisi della sua essenza, di esposizione del credo che sono state scritte durante gli ultimi decenni, *Punti fermi* venga ad occupare un posto di distinzione e di assoluta preminenza » (22). È senz'altro maggiorare la portata di un libro che Balthasar definisce una « semplice presentazione concisa e sommaria di talune questioni essenziali del cristianesimo attualmente oggetto di controversia o, nella maggior parte nella situazione di cadere in oblio » (25). Quanto Mondin propone si trova piuttosto in *Contrassegni del cristianesimo* (1949) o in *Universalismo cristiano* (1956) ora in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 178-199, 262-276; come anche in *La fede dei semplici* (1967) o in *Summa summarum* (1967) ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 49-71, 307-328. Su *Punti fermi*: H. B. Meyer, « Zeit Kath Th » 93, 1971, 492; H. Petri, « Theol und Glaube » 62, 1972, 454-455; L. J. Renard, « NRT » 1972, 222; J. M. Faux, « NRT » 1975, 539-540; B. Sesboüé, « RSR » 64, 1976, 152-154.

[85] *Punti fermi*, 37-50.

[86] *Ibidem*, 29.

[87] *Ibidem*, 31.

[88] *Ibidem*, 27-36. Questa lettura positiva ci pare s'imponga dopo *Die Wahrheit ist symphonisch*, 17-75, 79-92; ma vedi B. Sesboüé, « RSR » 64, 1976, 152-154.

[89] *Punti fermi*, 31.

violento: perché resto nella Chiesa? [90]. « Io rimango nella Chiesa perché l'antica *catholica* mantiene tuttora approssimativamente il volto della realtà che si cristallizzò nei giorni che seguirono la resurrezione di Gesú e della quale gli Atti degli Apostoli e le lettere di Paolo ci forniscono un'idea sufficiente » [91]. Inoltre « perché essa sola, quale Chiesa degli Apostoli che sa che cosa siano la missione ricevuta dal Signore e il servizio al Signore stesso — può porgermi il pane ed il vino della vita » [92]. Ed infine, « perché essa è la Chiesa dei santi, di quelli nascosti e di quei pochi che contro la loro volontà sono dovuti uscire alla luce del giorno » [93]. Accanto alla polemica presente (in maniera talora accorata) in ogni pagina di questo volume, spiccano in filigrana positiva i motivi conduttori di ogni riforma proposta da Balthasar: il principio cristico [94]; la struttura trinitria [95]; la dimensione ecclesiale [96], con Maria e i Dodici come figure archetipali [98] e l'illustrazione dei differenti stati di vita possibili [99]; la linea contemplativa [100]; la dimensione dell'amore di Dio e del prossimo [101], per l'autentico servizio nel mondo [102]. Balthasar preferisce trattare lo sforzo di rinnovamento operato dal Vaticano II non come un semplice aggiornamento, ma come una vera riforma, nel senso di un ritorno esigente alle ori-

---

[90] *Ibidem*, 321-332. Un testo analogo piú ampio e piú teologico, incentrato cristologicamente si trova in *Due saggi*: *perché sono ancora cristiano; perché sono ancora nella Chiesa* (con J. Ratzinger), Brescia 1971: privo di troppe punte polemiche è un testo indubbiamente migliore su cui dovremo ritornare e per cui v. W. Löser, « Th und Ph » 46, 1971, 587-588; E. Hanssler, « Th Revue » 68, 1972, 160; R. Tura, « Studia Patavina » 19, 1972, 225. Ora cfr. pure *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975.

[91] *Punti fermi*, 322.

[92] *Ibidem*, 327.

[93] *Ibidem*, 329; cfr. 331-332.

[94] *Ibidem*, 51-97.

[95] *Ibidem*, 98-108, 247-257.

[96] *Ibidem*, 109-118.

[97] *Ibidem*, 119-131.

[98] *Ibidem*, 132-176.

[99] *Ibidem*, 157-167, 177-187, 223-257.

[100] *Ibidem*, 188-222; cfr. anche *Glauben und Tun* (1972), in *Die Wahrheit ist symphonisch*, 93-104.

[101] *Punti fermi*, 258-296.

[102] *Ibidem*, 297-320; cfr. anche *Kirche und Welt*, in *Die Wahrheit ist symphonisch*, 79-92.

gini: ciò gli permette anche, nella linea del Deuteronomio e di tutta la tradizione cristiana, di tracciare per la cristianità post-conciliare un programma *sui generis*, estremamente dialettico [103], che abbiamo cercato lungamente d'illustrare. « Rimane nota di tragicità ineliminabile dell'ultimo Concilio il fatto ch'esso sia stato una impresa di aggiornamento e non di riforma. L'aggiornamento vuole rinnovare ed allentare le strututre periferiche, per porre in libertà lo sguardo affinché si appunti sul nucleo presupposto intatto, luminoso e credibile; la riforma può procedere solo da una lotta appassionata per il nucleo stesso, ed al vincitore per grazia verrà dato in sorte, di tanto in tanto una forma storica nuova. Nell'aggiornamento sono soprattutto le vecchie scorze che si staccano, in quanto obsolete; la massa si sente capita, respira di sollievo. Nella riforma i prezzi corrono rapidamente al rialzo: ciò che è antico diventa piú difficile, l'esigenza si fa piú dura; la piccola schiera che deve divenire lievito, allora sa che l'impegno incondizionato vale ancora sempre la pena. È chiaro che il Concilio col suo aggiornamento propriamente voleva una riforma; ma l'avvio e l'impostazione suscettibili di malinteso hanno evocato involontariamente le potenze della facilità e dell'alleviamento dei pesi, che del limite piú basso, del puro *humanum* vorrebbero fare un nuovo centro » [104].

Un filo conduttore di tutto, cosí unitario e forte da imporsi ad ogni momento dell'esistenza e dell'opera balthasariana, ci sembra possa facilmente individuarsi come visione, suono, movimento che trascina tutto. Potremmo facilmente applicare a Balthasar ciò che questi scrive di Guardini: « La vivacità dell'occhio e della sua visione del mondo non si allenta; naturalmente con il passare del tempo egli vede di piú ed anche i nuovi problemi, riproposti, esigono nuove risposte. Ma in fon-

---

[103] *Due modalità di fede* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 73-87, soprattutto 73-76.
[104] *Ibidem*, 73.

do egli ha già scorto l'orizzonte con un primo colpo d'occhio. Le grandi articolazioni del pensiero sono inamovibili; si mostrano di continuo flessibili e sciolte, ma permangono come l'impalcatura ossea di un corpo vivo. Non lo preoccupa il fatto che una parte del suo pensiero precorra i tempi, oppure di apparire irrimediabilmente intempestivo, come quando si tiene aggrappato, quasi con ostentazione, all'esperienza religiosa »[105]. « L'uomo che pone tali questioni — commenta Vorgrimler[106] — è un rivoluzionario perenne; non può venire incapsulato in nessun sistema ». Noi l'abbiamo lungamente ascoltato; tuttavia il nostro discorso sarebbe gravemente mutilo — ci ammonisce lo stesso Balthasar[107] — se non facessimo un altro passo: dobbiamo verificare queste idee nel periodo fecondo della loro enucleazione e maturazione, prima di seguire, nella seconda parte del nostro studio, i grandi assi di una teologia strettamente articolata. Anche qui, pur con la consueta libertà, resteremo aderenti alle indicazioni fornite dal *Rechenschaft* 1965[108].

---

[105] *Romano Guardini: riforma dalle origini*, 37.
[106] H. Vorgrimler, *art. cit.*, 702.
[107] *Cordula ovverossia il caso serio*, 135-136.
[108] *Rechenschaft* 1965, 15-33.

CAPITOLO SECONDO

MATURAZIONE DI UN PENSIERO

A. PERIODO DI FORMAZIONE

1. Iniziamo con la presentazione sommaria della tesi dottorale del 1929, pubblicata nel 1937 e nel 1939. Il titolo originale è scolastico (*Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*); quello dell'edizione del 1937-39 è assai piú evocatore (*Apokalypse der deutschen Seele*); i tre volumi formano un totale di oltre 1600 pagine. Balthasar vi tenta un'interpretazione esistenziale della filosofia e della letteratura tedesca, aggiungendovi tre autori significativi non tedeschi: Kierkegaard, Bergson e Dostojewskij. L'opera si divide idealmente in due parti: nella prima il perno è offerto dalla figura di Prometeo, contemporaneamente simbolo della *pietas* e dell'uomo in rivolta [1]; nella seconda dalla figura di Dioniso che copre le differenti espressioni dalla filosofia-della-vita [2] all'esaltazione assoluta della morte e all'utopia di Ernst

---

[1] *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzen Haltungen. Band* I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937; seconda edizione (con prefazione) con il nuovo titolo: *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947. Saggi su Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hoelderlin, Goethe, Jean Paul (si tratta del romanziere e pedagogista Johann Paul Friedrich Richter, piú noto come Jean Paul: 1763-1825), Hegel, Hebbel, Wagner, Kierkegaard e F. Nietzsche. Schiller, Fichte, Schelling, Hoelderlin, Goethe, Hegel troveranno posto in *Herrlichkeit* III/1 e nella *Theodramatik* I; di Goethe e di Nietzsche Balthasar pubblicherà tre opere con prefazione (nella collana Klosterberg); di Novalis un'opera con prefazione (medesima collana). Per Kierkegaard v. anche n. 5; per Nietzsche v. anche nn. 2 e 5. Sull'insieme dei tre volumi: L. MALEVEZ, « NRT » 1940, 586 s.

[2] *Apokalypse der deutschen Seele. Band* II: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1939. Saggi su Bergson, Hofmansthal, Spitteler, Nietzsche e Dostojewskij. Per Nietzsche: nn. 1 e 5; per Bergson: n. 5.

Bloch[3]. L'opera fu considerata con grandissimo favore dagli specialisti per la somma ingentissima di conoscenze e per l'eccezionale maturità di giudizio: essa rivela una capacità di lavoro e di assimilazione quasi incredibile in un autore che al momento della presentazione dottorale non aveva ancora 25 anni; ora è diventata un classico cui ci si deve necessariamente riferire trattando questi problemi o questi Autori. A noi tuttavia importa l'intenzione profonda che ha animato tutta la ricerca balthasariana: in che misura si può trovare nel destino del pensiero tedesco l'irraggiare della luce di Cristo[4]. È un tema che Balthasar proseguirà senza soste. Il suo apice e la sua giustificazione lo troveremo, per la filosofia, nella *Herrlichkeit* III/1; fra le due opere imponenti vi è tutta una serie di articoli e di contributi preparatori che meritano di essere citati almeno una volta, lasciando agli specialisti un giudizio che è loro riservato[5]. Avremo ancora occasione di ritornare sul vigore speculativo di Balthasar esaminando un'altra sua importante opera filosofica: *Wahreit* del 1947. Bastino per ora questi accenni.

2. Il periodo di Lione coincide, come abbiamo detto, con l'intenso studio dei Padri: pubblicando dei lavori patristici, « è nostra intenzione mettere in valore la profonda ricchezza del pensiero dei Padri, ancora disgraziatamente conosciuta troppo in embrione. Questa finalità non può essere raggiunta con un semplice movimento d'entusiasmo superficiale; occorre uno studio sereno, approfondito, paziente. A mano a mano che tale

---

[3] *Apokalypse der deutschen Seele. Band* III: *Die Vergoettlichung des Todes*, Salzburg 1939. Saggi su Scheler, Heidegger, Rilke, K. Barth ed Ernst Bloch. Per Heidegger e Rilke: *Herrlichkeit* III/1 e n. 5.

[4] *Rechenschaft* 1965, 6.

[5] *Rilke und die religioese Dichtung*, « Stimmen der Zeit » 63, 1932, 183-192; *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, « Stimmen der Zeit » 70, 1939, 1-8; *Distanz zu Rilke*, « Schweizer Rundschau » 40, 1940, 552-558; *La philosophie de la vie chez H. Bergson et les Allemands*, in *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neuchâtel 1941, 272-278; *Kierkegaard et Nietzsche*, « Dieu vivant » 1, 1945, 55-80; *Les yeux de Pascal*, in *Pascal et Port-Royal*, Paris 1962, 58-62; *Die Spiritualitaet Teilhards de Chardin*, « Wort und Wahrheit » 18, 1963, 339-350.

studio progredisce, l'idea che ci si faceva dei Padri si trasforma: essi ci appaiono contemporaneamente piú grandi e piú piccoli, piú vicini e piú lontani, di quanto con un primo colpo d'occhio eravamo riusciti ad intravvedere. Ci sembrano piú piccoli, perché, malgrado la loro fecondità, non sono che all'inizio della storia del pensiero cristiano; ed anche perché quello che in seguito fu riconosciuto come assolutamente importante si trova in maniera solo embrionale nei loro scritti, talora persino confusamente ed anche in una falsa prospettiva. Ci appaiono piú distanti perché la situazione dei Padri nel tempo che fu il loro era completamente differente da quella in cui ora siamo immersi: essi si trovavano (almeno se li consideriamo come pensatori) di fronte ad un ellenismo spiritualizzato, mentre noi abbiamo a che fare con un naturalismo terrestre. Ne consegue che il loro pensiero (anche solo una minima parcella di esso) non può essere trasposto, senza modificazioni per il nostro tempo. D'altronde, la Tradizione può forse evitarci un impegno totale, può forse risparmiarci lo sforzo personale e creatore? Ben al contrario, occorre che tutto sia assimilato e modificato, partendo da fondamenta che solo cosí restano vive. Ma i Padri si presentano a noi piú grandi nello studio che s'intraprende, perché solamente quando si sono amorevolmente penetrati i loro scritti, si stagliano i loro veri orizzonti e contemporaneamente le autentiche prospettive della teologia. Le immagini, fino allora piatte, acquistano un rilievo insospettato e ci presentano figure e destini di una strana grandezza. Ed infine i Padri ci sembrano piú vicini allorché ci accorgiamo (ad una certa profondità, è vero) che la lotta da essi intrapresa è quella stessa che anche noi accettiamo. Taluni problemi posti dalla filosofia esistenziale non si ergono forse di fronte alle opere di Gregorio di Nissa; certe altre questioni dettate dall'idealismo tedesco non rinviano forse alla sintesi di Massimo il Confessore; alcuni interrogativi del cattolicesimo odierno non ricevono forse

da Origene un'incoraggiante illuminazione? In questa linea, il nostro studio vorrebbe aiutare a lanciare un ponte verso la conoscenza dei Padri. L'assioma scolastico conserva anche qui tutto il suo valore: non si può amare se non quello che si conosce »[6]. Lo studio dei tre grandi Padri greci appena nominati è contemporaneo: i temi presenti nell'uno riecheggiano quelli presenti negli altri, cosicché si può parlare a ragione di una lettura per inclusione, quasi una spirale in cui ogni momento richiama perentoriamente l'altro, svolgendosi in profonda unità interiore[7]. Per valutare appieno la novità delle presentazioni di Balthasar giova ricordare quale fosse in quegli anni la situazione della teologia cattolica ed in particolare l'ambiente francese in cui queste opere sono maturate[8]: dal 1941 data la benemerita collana " Théologie " (cui Balthasar è strettamente legato) diretta appunto dai gesuiti di Lione (ed in cui sono pubblicate opere capitali di Bouillard, Daniélou, de Lubac con temi similari a quelli trattati da Balthasar); dal 1935 data l'altra grande collana diretta da Yves Congar, " Unam Sanctam ", il cui impatto sull'ecclesiologia è difficilmente misurabile ma certamente è grandissimo: quivi nel 1937 Henri de Lubac pubblica un libro che segna una svolta nella teologia e marca indelebilmente von Balthasar (*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*). Non stupisce quindi di ritrovare in Balthasar, nello studio dei Padri, i tre grandi temi consueti: il mondo, Cristo, la Chiesa.

---

[6] *Liturgie cosmique*, 7-8; cfr. *Patristik, Scholastik und Wir*, « Theologie der Zeit » 3, 1939, 65-104; vedere su quest'importante articolo che coglie la specificità della teologia patristica, il giudizio di K. Rahner, *Hans von Balthasar*, « Humanitas » 20, 1965, 881.

[7] *Liturgie cosmique*, 7; *Rechenschaft* 1965, 6, 20, 29; cfr. K. Rahner, *art. cit.*, 882-883.

[8] Cfr. solamente: G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; J. Comblin, *Vers une théologie de l'action*, Bruxelles 1965; R. Aubert, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, I, Paris-Tournai 1969, pp. 423-478; A. Kerkvoorde, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain*, I, Paris 1969; T. M. Schoof, *Verso una nuova teologia cattolica: panorama storico dalle origini del 1800 al dibattito conciliare e post-conciliare*, Brescia 1971; F. Ardusso - G. Ferretti - A. M. e U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, 7-32.

3. Il primo fra i Padri studiati dal nostro autore è Origene: due articoli del 1936 piú tardi riuniti in volume[9] precedono una raccolta di testi origeniani nel 1938[10]. Al centro della teologia dell'Alessandrino vi è la figura di Cristo; un'immagine l'esprime adeguatamente: « Cristo che risale vittorioso dagli inferi e che emerge alla luce, all'alba della notte pasquale, risuscitato e trasfigurato »; « Cristo, il vero Apollo conduttore del carro del sole: i cavalli trascinano il carro nel cielo; il conduttore del carro, con la clamide al vento, domina il mondo stendendo su di esso la *dextera maiestatis*, con il volto radioso perché incontra suo Padre, il re dei cieli »[11]. La prospettiva particolare si può cosí esprimere: in Origene, « tutti gli aspetti del mistero sono dominati dall'idea del Logos »[12], cosicché si può dire che « con la sua logica audace di greco e di cristiano, Origene ci ha dato una metafisica del Dio-Parola »[13]. È dunque l'aspetto cristico che interessa Balthasar in questo suo studio storico e dommatico ad un tempo[14]; tuttavia tale aspetto non può restare isolato: « Nessuna teologia potrebbe coartare questo Logos, la cui sovrana soggettività non si rivolge che a dei soggetti determinati, attraverso una rivelazione oggettiva; quest'incontro suscita una teologia in atto »[15] in cui le disposizioni di fede del soggetto ricevente giocano un ruolo dipendente certo, ma del tutto essenziale[16]. « Tre gruppi di sim-

---

[9] *Le Mystérion d'Origène*, « RSR » 26, 1936, 514-562 e 27, 1937, 38-64; ripreso in volume con il titolo: *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957 con una nota finale: pp. 145-146; tr. it.: Milano 1972. V. le recensioni di H. Crouzel, « Rv Asc Myst » 34, 1958, 95-97 e di S. Decloux, « NRT » 1959, 884-885.

[10] *Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken, mit einer Einfuehrung*, Salzburg 1938; II ed. aumentata: 1952; l'introduzione: 11-41. La raccolta è divisa in quattro parti: L'anima; Il Cristo parola di Dio; Lo Spirito; Dio. Esiste una traduzione francese delle prime due parti con il titolo generale di *Esprit et Feu* in due volumetti (Paris 1959 e 1960); ne esiste pure una parziale in italiano: *Il mondo, Cristo e la Chiesa*: *brani di Origene scelti da H. U. von* Balthasar *con un suo saggio*: *Parola e mistero in Origene*, Milano 1972. Cfr. la recensione di Ch. Martin, « NRT » 1960, 1003 e 1961, 536.

[11] *Parole et mystère*, 145.

[12] *Ibidem*, 12, 97.

[13] *Ibidem*, 98.

[14] *Ibidem*, 9-10, 117.

[15] *Ibidem*, 10.

[16] *Ibidem*, 10-12, 15-38, 63-64, 68-69, 103-104, 109, 115-116, 118 (n. 9), 119

boli serviranno ad Origene per chiarificare il mistero di questa compenetrazione ontologica fra la creatura ed il suo Dio. Innanzitutto il simbolismo dei sensi e della loro passività che pure si rivela attiva per ricevere la luce, la voce, il profumo, il gusto: simbolismo ancora troppo debole. In secondo luogo, l'immagine piú profonda dell'alimentazione: poiché lo spirito umano ha il suo cibo cosí ed assai di piú che gli animali. Ogni creatura ha il suo cibo spirituale, il suo pane intelligibile: il Logos è questo pane sostanzioso che conviene pienamente alla natura razionale ed è apparentato alla sua sostanza; il Logos produce salute, buona costituzione e forze nell'anima e comunica a colui che se ne nutre, la sua personale immortalità, cosicché noi possiamo essere trasformati in Dio. Questo vero nutrimento dell'anima, entra dunque realmente — come una grazia — nella costituzione ontologica della creatura: pane che nutre la sostanza dell'anima. Quest'alimentazione dell'essere creato da Dio, questa comunicazione della propria forza vitale non si realizza senza uno scambio sublime. Per suo tramite la creatura — secondo il grado di purezza che le è proprio — diventa sorgente di vita e pane spirituale per il prossimo ». « Ma l'immagine vitale del cibo deve essere superata là ove si tratta di un'unione spirituale personale. Interviene qui in Origene l'immagine del matrimonio. Non si tratta di un uso esclusivamente mistico come negli autori posteriori (anche se tale uso è frequente in Origene), poiché si tratta sempre di categorie ontologiche generali e fondamentali: ogni anima è per natura sua orientata verso il Logos, come la sposa verso lo sposo » [17]. Origene opera là una trasposizione feconda del platonismo: « La trascendenza verso l'Idea diviene qui immanenza dell'Idea in noi » [18]. « L'Idea assoluta non resta solamente

---

(nn. 10 e 15), 120 (nn. 16-17), 121 (n. 21), 122 (n. 29), 123 (n. 31), 124 (nn. 34-35), 130 (n. 25), 131 (n. 32), 132 (n. 35), 133 (nn. 37 e 40), 142 (n. 40: l'importante schema): come si vede un medesimo sfondo applicato agli elementi piú diversi.

[17] *Ibidem*, 25-27.

[18] *Ibidem*, 30.

trascendente a livello puramente teoretico »; « essa rimane radicalmente inaccessibile, proprio perché pienamente libera di comunicarsi a chi vuole »[19]. È una dialettica di opposti che ha la sua base nella fede ed esclusivamente in essa[20]. « Liberamente, la Parola di vita dirà ad ogni anima la parola che conduce a salvezza, poiché essa è amore »[21]. Il cammino della teologia esistenziale (come intende essere quella di Origene)[22], nei tre momenti successivi che abbiamo elencato con altrettante immagini, è una via che conduce « dall'oggettivo verso il soggettivo, dall'impersonale verso ciò che è personale »[23]. In numerosi testi Origene ribadisce la stretta unione fra verità e soggettività. « Vi sono innanzitutto le verità insegnate ed insegnabili: per essere veramente comprese, esse richiedono un atteggiamento morale corrispondente. In secondo luogo, o meglio attraverso tale insegnamento, la Parola personale penetra nei nostri cuori. Ed infine, là dove tutto è arduo perché tocca l'origine delle cose, il Silenzio: Egli vuole che tu esca nel deserto, che tu venga nella calma del silenzio »[24]. « Questi tre piani — il Dio di cui si parla; il Dio che parla; il Dio che resta in silenzio — non sono mai separati: si suppongono e si compenetrano sempre »[25]. Sono insomma tre facce della medesima realtà divina espressa nel Logos e richiedente la nostra adesione di fede. La dimensione cristica si apre spontaneamente alla dimensione dell'adesione individuale, alla dottrina della grazia, della partecipazione alla vita divina. In Origene sono già presenti in embrione (ed *ante litteram*) taluni importanti aspetti della dottrina della *gratia increata* e della *gratia creata,* termini che

---

[19] *Ibidem,* 30.

[20] *Ibidem,* 29-32 ed anche 33-38.

[21] *Ibidem,* 34; cfr. 35-38.

[22] *Ibidem,* 15-16, 20-21, 23-24, 31-32, 37-38; cfr. anche le annotazioni dell'importante articolo *Universalismo cristiano* (1956) ora in *Verbum Caro. Saggi Teologici* I, 267-268, 270-272.

[23] *Parole et mystère,* 37.

[24] *Ibidem,* 37-38; cfr. 15-16.

[25] *Ibidem,* 38; cfr. 57.

appunto intendono indicare la dialettica origeniana di una libera comunicazione del Logos esigente la nostra risposta.

Tuttavia questo rapporto fra il Logos ed il credente non è di stampo individualistico e solitario[26]: fondato sull'Incarnazione[27] esso si realizza nel corpo di Cristo, la Chiesa e, attraverso essa, tutto il genere umano e forse persino tutto l'universo creato[28]; esso è rivelato in una parola divenuta lettera, scrittura ("corpo perfetto della parola", scrive Origene), rivestimento di ciò che è spirituale[92]. « La Scrittura si manifesta come il segno, scelto da Dio, della presenza della Parola incarnata nel mondo, come vaso prezioso del cibo spirituale, come sorgente materiale inesauribile di vita divina. Come l'umanità di Cristo è il segno visibile del fatto che Dio si è avvicinato a noi e ci ha salvati, cosí la Scrittura è il simbolo materiale della Parola divina nel piú profondo dei cuori, lungo tutto il corso della storia. Parlando di questo segno, Origene non si riferiva al libro materiale, ma a quel mondo di sensi divini e misteriosi, quel mondo della seconda creazione che non cessa di avere vita feconda e molteplice nel cuore dei fedeli, nei lavori dei dottori e soprattutto nella predicazione della Chiesa »[30]. Su questa base von Balthasar può studiare la teologia origeniana secondo due grandi prospettive: da un lato l'unità fra corpo individuale, corpo sociale e corpo scritturale in riferimento al mistero dell'Incarnazione e dell'economia divina[31]; dall'altro lato la dialettica che permette di spiegare « il Cristo che vive in tre corpi sostanziali: il suo corpo individuale, il corpo della Chiesa, il corpo del fedele »[32]. Queste due prospettive sono continuamente frammiste nel pensiero di Origene: « La ragione profonda è data

---

[26] *Ibidem*, 54, 58, 72, 113-114.
[27] *Ibidem*, 41-49, 79-80 ed anche 52-53.
[28] *Ibidem*, 47-48.
[29] *Ibidem*, 48-49.
[30] *Ibidem*, 55.
[31] *Ibidem*, 50-71; soprattutto 51.
[32] *Ibidem*, 72-73.

dalla storicità del dramma redentore. Siamo lontani dall'allegorismo intemporale di Filone: la storia di Dio con l'umanità, resa figura nella vita di Cristo e nella storia della Chiesa, raccontata nella Scrittura, è movimento in atto »[33]. Com'è noto Origene espone qui la sua dottrina dei sensi scritturali: « La vita storica del Salvatore, contenuta nel senso letterale del Nuovo Testamento, è la piú " simbolica ", in quanto destinata tutta intera alla preparazione ontologica ed esemplare della Chiesa. La vita del Salvatore nell'anima individuale — che in quanto tale è vita di combattimento spirituale codificato dal senso psichico della Scrittura — conserva ancora un significato relativo e transitorio, poiché acnh'essa è preparazione alla vita vera, che unisce Cristo e l'anima, nel corpo della Chiesa, *Christus totus*. Questa vita del corpo mistico, questo mistero della Chiesa, è il grande simbolo (in linguaggio balthasariano diremmo volentieri: figura) definitivo che riassume in sé gli altri due, confondendosi già con la vita eterna (almeno parzialmente). È il senso pneumatico » che lo regge e che lo spiega[34]. Il cristiano tuttavia non deve limitarsi al Nuovo Testamento: « Se la Scrittura è storia in atto, occorre leggerla storicamente. Per possedere davvero il Nuovo Testamento, bisogna essersi impregnati dell'Antico. È necessario ricapitolare in sé la storia della salvezza, perché la santità di Dio si rivela *ex fide in fidem*: dalla fede del popolo antico alla fede del popolo nuovo »[35]. Riassumiamoci ed esplicitiamo ulteriormente. L'unità profonda della teologia origeniana è fondata sulla nozione di Logos, trascendente ed immanente ad un tempo, ma di un'immanenza che deriva dalla libertà, dalla pura partecipazione, dall'amore e che suscita la risposta umana. Questa trascendenza immanente (per esprimerci dialetticamente) si chiama incarnazione: il Logos, rivelazione di Dio, si

---

[33] *Ibidem*, 72.

[34] *Ibidem*, 73; il senso psichico corrisponde qui al senso morale (detto anche tropico): cfr. 74, 134 (n. 42), 135 (n. 2).

[35] *Ibidem*, 75; cfr. 50-53.

sceglie un corpo individuale (Gesú Cristo), un corpo sociale (la Chiesa e attraverso essa il mondo creaturale che vi è, per cosí dire, incluso), un corpo scritturistico (la Parola) e si comunica all'individuo credente, in una triplice forma: il Dio di cui si parla (la Scrittura nei suoi vari sensi), il Dio che parla (la rivelazione in Cristo individuale e singolare, come nel *Christus totus*, la Chiesa), il Dio che tace (il silenzio della contemplazione, anticipazione velata della visione, immersione di eternità nella contingenza del tempo). Il Logos divino acquista cosí una presenza sacramentale, diventa il sacramento primigenio e concreto, il *mysterium* autentico, di cui le altre forme sacramentali non sono che partecipazione [36]. Si tratta perciò della triplice presenza cristica, fondata sull'Incarnazione, sul valore dell'umanità di Cristo come *instrumentum coniunctum* [37]. La prospettiva origeniana aggiunge una nuova dimensione, quella escatologica. Disgraziatamente, in essa gioca tutto il suo ruolo un certo platonismo esemplarista, da cui non sempre Origene saprà difendersi, contenendolo in giusti limiti. Ciò che è eterno (e quindi intemporale nella teologia origeniana) esercita un fascino particolare sullo spirito di Origene, donde un certo spiritualismo, per fortuna piú a livello pratico che di principi [38]. La ricca e minuziosa discussione terminologica fatta da Balthasar [39] interessa poco nel nostro contesto. Noi volevamo mostrare semplicemente quali aspetti abbiano colpito il nostro autore nello studio di Origene e quale potente sintesi ne derivi: idee divenute in seguito correnti nella teologia cristiana, scoperte esplicitate con dovizia negli studi posteriori di de Lubac su Origene, erano all'epoca pressocché sepolte ed ignorate, nonostante alcuni pionieri, fra cui occorre annoverare Karl Rahner con un importante studio sui sensi spiri-

---

[36] *Ibidem*, 79-109, in particolare 79-85, 99, 142.
[37] *Ibidem*, 79-81, 86.
[38] *Ibidem*, 12, 15-16, 115-116.
[39] *Ibidem*, 12, 30-31, 51, 83, 103, 126 (n. 48), 128 (n. 10), 136-138 (n. 15), 141 (n. 34). Si farà uso soprattutto degli schemi delle pp. 88, 97, 142.

tuali [40]. Per Origene, per Massimo il Confessore, per Gregorio Nisseno (qui con Daniélou), Balthasar ha offerto sintesi precise e feconde: non stupisce che i temi ritornino frequentemente: è lo studio stesso dei differenti Autori che impone a Balthasar questo reiterarsi nello studio del Nisseno, di Evagrio, di Massimo e parzialmente di Agostino.

Potremo essere assai brevi per Gregorio di Nissa [41]: Balthasar ne espone la teologia caratterizzandone a fondo l'aspetto esistenziale e personale, quella sete d'infinito che imprime un fascino particolare all'opera del Nisseno rispetto a quella degli altri Cappadoci. Al centro di questa teologia Balthasar pone una metafisica assai profonda (senz'altro un apice destinato tuttavia ad essere superato piú tardi, come esso stesso si pone come superamento della posizione origeniana) della relazione intercorrente fra Dio e la sua creatura, o in altri termini della dottrina della grazia divina. La base è costituita anche qui dalla dottrina dell'incarnazione, svolta dal Nisseno sotto l'influenza peripatetico-stoica [42], tramite la teoria della *krasis* fra divinità ed umanità: Gregorio la esprime con un'immagine divenuta famosa per la sua ambiguità: la divinità si mescola cosí intimamente con l'umanità, come una goccia di aceto si dissolve in un mare. Questa partecipazione ontologica della natura umana alla divinità, nella persona di Cristo (svolta secondo lo schema platonico delle essenze, cosicché Gregorio può parlare della partecipazione della natura umana universale) apre la via alla comunicazione della salvezza apportata da Cristo a tutta l'umanità (ed al mondo intero: il Nisseno propende ori-

---

[40] K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, « Rev Asc Myst » 13, 1932, 113-145. La miglior sintesi sui sensi spirituali della Scrittura resta quella di H. de Lubac nei molteplici studi su Origene ed in *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Ecriture*, 4 voll., Paris 1958-1964.

[41] *Gregor von Nyssa, der versiegelte Quell*, Salzburg 1939; II ed.: Einsiedeln 1954; l'introduzione sottolinea l'aspetto esistenziale della teologia del Nisseno (pp. 7-36 della prima edizione): si tratta del commento del Cantico dei Cantici; e *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942. Cfr. *Rechenschaft* 1965, 6, 20.

[42] Quest'aspetto è però stato contestato.

genianamente per l'apocatastasi). Questa salvezza non si compie senza risposta umana, senza ascesi, senza raggiungere (platonicamente) l'*apatheia*, il riposo dell'anima in Dio, cosí come mostra in maniera esemplare la *Vita Moysis*. Gregorio segna un momento essenziale: basta percorrere il *Grande Discorso Catechetico*, questa geniale sintesi del mistero cristiano, per avvertire la ricchezza dei temi proposti: la cristologia secondo la dottrina della *krasis*; l'antropologia secondo la teoria dell'*imago Dei* svolta in termini platonici; la dottrina della grazia; l'ecclesiologia; l'escatologia. L'interpretazione spirituale ed esistenziale del Nisseno è ad ogni passo bilanciata (in maniera assai piú uniforme che in Origene) dalla dottrina dell'*akoluthia*, della storia con cui il Signore guida il suo popolo verso la salvezza. Il lettore dell'opera s'accorgerà della nostra necessaria semplificazione; ma non si stupirà della ripetizione dei temi, allorché li troverà assimilati e trasformati, impercettibili e onnipresenti, a tutte le pagine delle grandi opere balthasariane. Solo la lettura diretta può dire la finezza di una sintesi come quella del Balthasar. Origene e Gregorio Nisseno costituiscono le prime due parti di una trilogia conclusa dallo studio su Massimo il Confessore [43]. Posto in uno di quei momenti in cui ancora si respira la pienezza di un lungo travaglio patristico,

---

[43] *Kosmische Liturgie. Hoehe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg 1941; trad. franc.: *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris 1947. Nel 1961 Balthasar ne ha pubblicata una nuova edizione: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Einsiedeln) aggiungendovi le opere citate alle nn. 50 e 47 (su Giovanni da Scitopoli) ed una traduzione: *Mystagogie und Viermal hundert Sprueche ueber die Liebe*. Cfr. inoltre *Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus des Bekenners*, « Sein und Sendung » 8, 1962, 358-361. Cfr. anche *Rechenschaft* 1965, 6, 20, 29. Sull'insieme di questi lavori: « Les Sciences Phil et Théol » 2, 1941-1942, 449-450; « Civ Catt » 1942/1, 312 e 1942/3, 365; « NRT » 1947, 207; « RSc Ph Th » 32, 1948, 379-382 e 46, 1952, 762-763; « NRT » 1953, 315; e soprattutto P. SHERWOOD, « Traditio » 20, 1964, 428-437 e L. NEGRI, « Scuola Catt » 101, 1973, 331-361 che inquadrano puntualmente la lettura balthasariana nella ricerca contemporanea sul Confessore, mostrando come gli aspetti cristologici e antropologici rilevati dal nostro autore, come pure la novità della sintesi di Massimo nell'ambito teologico greco abbiano fatto scuola. Elementi confermati, sebbene in prospettive parzialmente differenti, da A. RIOU, *L'Eglise et le monde chez Maxime le Confesseur*, Paris 1973 e da V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano 1974, 14-17.

ma anche già si intravvedono i primi segni della decadenza bizantina, Massimo il Confessore opera una sintesi potente ed originale [44]: in lui si ritrovano « un pensiero vulcanico come quello di Origene, il profondo desiderio d'infinito di Gregorio Nisseno, la saggezza autunnale e serena di Gregorio Nazianzeno, l'equilibrio interiore di Basilio, il senso cosmico di un Proclo, ma anche ormai una tendenza verso la Bisanzio dell'epoca posteriore con il suo gusto del grandioso » [45]. Lo studio su Massimo esige quindi da Balthasar non solo un continuo riferimento ai grandi maestri della trilogia, ma a tutta la teologia patristica che si presenta viva di fronte a noi con le sue tensioni e con le sue sintesi sempre provvisorie. Nella preparazione del lavoro su Massimo s'inscrive l'attenzione portata ad Evagrio Pontico [46] ed un lavoro critico che classifica Balthasar fra i grandi patrologi: la restituzione ad Evagrio di alcune opere attribuite falsamente ad Origene e l'attribuzione a Giovanni da Scitopoli di un'opera ritenuta di Massimo il Confessore [47]. Cosí pure data da questo periodo l'inizio di uno studio su Dionigi l'Aeropagita [48] che troverà la sua sistemazione definitiva nella *Herrlichkeit* II. Massimo infatti risolve in sé (nella sua opera come nella sua esistenza) il superamento della crisi creatasi per la confluenza del platonismo e dell'origenismo (soprattutto attraverso l'influsso di Evagrio) da un lato e dalla necessità di adottare l'aristotelismo per uscire dalla crisi monotelita, dall'altro [49]. Il momento culminante e

---

44 *Liturgie cosmique*, 11-13, 29-34, 38-44, 265-278.

45 *Ibidem*, 14-15.

46 *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, « Zeitschrift fuer Aszese und Mystik » 14, 1939, 31-47.

47 *Die Hiera des Evagrius*, « Zeit Kath Th » 63, 1939, 86-106, 181-206: restituzione ad Evagrio del *Commento ai Salmi* e del *Commento ai Proverbi*; l'intuizione balthasariana ha ricevuto la sua verifica definitiva con M. J. Rondeau, *Le Commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, « Or Ch Per » 26, 1960, 307-348; *Das Scholienwerk des Johannes von Scytopolis*, « Scolastik » 15, 1940, 16-38 (ripreso in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 644-672): restituzione a Giovanni di Scitopoli della massima parte degli *Scholia su Dionigi* (datati verso il 532?) attribuiti per lungo tempo a Massimo il Confessore.

48 *Liturgie cosmique*, 13-18, 71-79 e passim.

49 *Ibidem*, 35-44.

per cosí dire tipico di questa svolta si situa nel periodo egiziano del Confessore, in cui sono fiorite le sue *Centurie Gnostiche* tinteggiate di origenismo [50].

Balthasar descrive successivamente con grande finezza ed acume le varie sintesi operate da Massimo: sintesi fra teologia positiva e teologia negativa [51]; sintesi cosmologica [52]; sintesi antropologica [53]; sintesi cristologica [54]; sintesi spirituale ovverossia la realizzazione della vita cristiana [55]. Piuttosto che seguire queste pagine dense, riferiamoci ad un breve paragrafo nel quale Balthasar stesso sintetizza le posizioni caratteristiche del Confessore. Innanzitutto il profondo senso mistico che si esprime nella formula *liturgia cosmica* e che Massimo eredita dalla corrente platonica dei Cappadoci, culminata nella teologia dello pseudo-Dionigi. Questi presenta una « visione estatica della sacralità dell'universo: uscito dal centro divino inaccessibile come un susseguirsi di onde marine e disperso con un'ondulazione sempre piú debole fino agli estremi limiti dell'essere; reso compatto ad ogni grado dall'amore unificante della sorgente originaria; compiente la danza solenne dell'adorazione liturgica attorno alla misteriosa tenebra divina, nella gerarchia invisibile degli spiriti celesti come nella gerarchia visibile che struttura la Chiesa. Una concezione che si manifesta come la coscienza viva della presenza ineffabilmente vicina della sorgente originaria, nella varietà delle sue emanazioni e contemporaneamente della distanza sempre crescente che separa l'Uno, che è al di là di tutte le essenze e resta piú inconcepibile che lo stesso Inconcepibile. Insomma una visione fascinosa del mondo, racchiudente nel suo rit-

---

[50] *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg 1941. Integrato poi in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 482-643 (rivisto).

[51] *Liturgie cosmique*, 45-87: notare la critica a Dionigi (71-79) e all'origenismo (80-87) rese possibili dall'apporto aristotelico.

[52] *Ibidem*, 89-125, soprattutto 121-125.

[53] *Ibidem*, 127-149.

[54] *Ibidem*, 150-208, soprattutto 203-208.

[55] *Ibidem*, 209-278, soprattutto 265-278.

mo sacro e liturgico, qualcosa d'inebriante e di santamente lucido ad un tempo, qualcosa che non si era ancora conosciuto a tal grado di purezza né ad Alessandria, né in Cappadocia, né nei deserti austeri dell'Egitto o in Antiochia »[56]. « Il mondo cristiano non aveva ancora mai contemplato una visione cosí ampia e cosí serenamente maestosa »[57]. Il Confessore non esita a farla sua: « innalzato a tale altezza, le dissonanze del mondo si fondono per Massimo in una suprema armonia »; « il sentimento cosmico dell'Aeropagita, l'esistenza considerata come atto liturgico di adorazione, culto solenne e danza sacra, tutto ciò costituisce la parte piú profonda ed intima del suo pensiero »[58]. Tuttavia « se il Confessore è un mistico come lo pseudo-Dionigi, è un mistico doppiato da un metafisico e da un asceta, dotato di precisione e di vigore speculativo che invano si cercano nelle opere dell'Aeropagita e che sono derivati dallo studio della filosofia aristotelica »[59]. In altri termini, « Dionigi è un visionario che esplicita la sua mistica in una teologia nettamente emanantista, derivata da Proclo, la cui espressione (non diciamo lo spirito) non si accorda cosí come giace con una cosmologia cristiana. Massimo ha colto il punto nevralgico del sistema: con estrema delicatezza e sicuro discernimento, traspone il sistema emanantista in una filosofia cristiana »[60]. La base di questa trasposizione è il concetto aristotelico di *kathòlon* (composto metafisico) diffuso dallo stoicismo: « Invece della concezione neoplatonica della caduta delle idee che stende una spessa ombra sul valore profondo del mondo e della creaturalità, si staglia l'ottimismo aristotelico che vede nell'esistenza naturale del *kathòlon* la sua forma di essere ordinaria »[61]. Cosí fra i Padri, nessuno piú di Massimo è aperto al

---

[56] *Ibidem*, 14.
[57] *Ibidem*, 15.
[58] *Ibidem*, 16.
[59] *Ibidem*, 16.
[60] *Ibidem*, 17.
[61] *Ibidem*, 17.

mondo: « Egli supera persino il Nisseno, in quanto attribuisce un valore fondamentalmente positivo alla natura. All'autorità unica della Scrittura, cara ad Origene, Massimo aggiunge, complemento di uguale portata, il mondo creaturale come sorgente di saggezza. A questi due grandi libri si attinge e si rafforza ogni sapere perfetto, anche quello dei cristiani e dei mistici. La contemplazione della natura (*theoría physiké*) con tutte le risorse di significato nascosto inerente ad ogni essere, diventa la via unica e necessaria che conduce alla conoscenza di Dio » [62]. Nel gran libro del mondo, Massimo vede il riflesso della gloria divina: cosí tutta l'esistenza (non solamente del singolo individuo ma anche del mondo) diventa liturgia ed adorazione. La contemplazione (*theoría*) del Confessore non è disinteressata come quella di un filosofo profano: « Essa deve servirgli come scala e come trampolino nella sua ascensione spirituale » [63]. È cosí che accanto agli influssi del platonismo e dell'aristotelismo (nella sua forma stoica prevalentemente) bisogna aggiungere quello determinante di Origene e di Evagrio Pontico: mistico, filosofo, monaco, « con una grande preoccupazione di realizzare concretamente la teoria, di esperimentare il sapere acquisito in una virtú vitale, di trasformare la pura contemplazione dell'universo in un amore che agisce » [64]. La dottrina evagriana dell'*apatheìa* (impassibilità) occupa naturalmente un posto di primo piano: « Solo lo spirito totalmente puro, ridivenuto semplice, può incontrare l'Uno trascendente; solo l'anima totalmente spoglia di sé diventa il luogo dell'apparizione e della manifestazione dell'Infinito » [65]. Questi differenti apporti sarebbero forse rimasti giustapposti [66] o uno solo di essi avrebbe finito per prevalere togliendo ogni vigore alla sintesi

---

[62] *Ibidem*, 18.
[63] *Ibidem*, 19.
[64] *Ibidem*, 19.
[65] *Ibidem*, 19.
[66] *Ibidem*, 19-20, 29-30, 38-43.

del Confessore [67] se non fosse sopravvenuta la lotta monotelita: essa impose con vigore la difesa del dogma calcedonese e fu per Massimo l'occasione di una grande scoperta. Il Concilio calcedonese aveva proposto come spiegazione dell'unione ipostatica la formula seguente: « due nature, esenti da ogni mescolanza, in una sola persona o ipostasi ». Il termine *asygchytos* (esente da ogni mescolanza) era posto come norma logica per sostituire all'idea di *krasis* (mescolanza) cara al Nisseno, quella di *perichoresis* (compenetrazione reciproca) piú atta a salvaguardare « la natura umana e la natura divina in quello che è loro proprio, ma anche a realizzre la loro pienezza nella distinzione stessa » [68]. Il genio di Massimo non consiste nella difesa di questa formula — una difesa agguerrita, precisa, capitale per la storia dei dogmi, cui l'avevano preparato gli studi sul Nisseno e soprattutto su Leonzio di Bisanzio —: sarebbe stato semplicemente uno dei tanti controversisti, forse il piú grande, come quel Giovanni da Scitopoli cui per molto tempo non si è riconosciuta la paternità di opere attribuite a Massimo. Il genio del Confessore fu di aver elevato una norma logica di un discorso dommatico ad elemento metafisico di una sintesi teologica. Nella sitesi cristologica Massimo intravvede infatti il compimento dell'antica filosofia e nel contempo l'inizio di ogni altra spiegazione: come in Cristo Dio si avvicina intimamente all'uomo fino a fare una sola persona, senza peraltro annientarsi o ridursi, cosí è possibile instaurare una dialettica di ravvicinamento che non esclude né elimina la distanza. Su questa sintesi cristologica Massimo modella le altre che scaglionano la sua teologia e che noi abbiamo ricordato in apertura. Certo tale sintesi non è esente da problemi, né Balthasar lo nasconde [69]; tuttavia grazie a Massimo « possiamo assistere ad uno spettacolo inatteso: alla fine del neo-pla-

---

[67] *Ibidem*, 31-34, 40-41.

[68] *Ibidem*, 20-21; per la cronologia delle opere di Massimo: *Liturgie cosmique*: 29-34, 39-41, 43 e *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, 149 ss.

[69] *Liturgie cosmique*, 20-22, 26-28, 265-278.

tonismo con la sua diffidenza estrema verso la materia, il corpo, la natura, ecco riapparire il vecchio ottimismo degli antichi filosofi greci, fondato questa volta sulla teologia e sul cristianesimo »[70]. Per Massimo la scoperta del valore metafisico della formula calcedonese apre nuove vie, « correggendo la mistica neo-platonica, rafforzando l'influenza aristotelica, bilanciando l'influsso monacale di Origene con il suo allontanamento dal mondo »[71].

4. La trilogia dei Padri greci deve essere completata con lo studio di Agostino[72]. Secondo Balthasar si possono cogliere nell'esistenza del vescovo d'Ippona tre grandi momenti: il primo sfocia nella conversione e le *Confessioni* lo caratterizzano come il tempo in cui si cerca senza trovare; il secondo segna il passaggio dal semplice riconoscimento della Chiesa alla piena vita in essa; il terzo ha come compimento ideale il dono dell'esistenza alla Chiesa nel ministero episcopale: « È la strada che va dalla govinezza filosofica alla piena maturità teologica, dalla vita ritirata, privata, dominata dalla riflessione e dalla speculazione all'esistenza sacerdotale ed episcopale vissuta solo piú per la Chiesa; donde uno spostamento insensibile, ma irresistibile del centro di gravità: da una lotta per Dio e l'anima nei *Soliloquia*, attraverso il problema generale della verità nelle opere giovanili tinteggiate di platonismo cristiano, fino alla lotta per la verità dell'Evangelo contro ogni eresia che porti danno a tale verità »[73]. Da Dio alla Chiesa dunque, attraverso Cristo. Nessuno di questi

---

[70] *Ibidem*, 28.

[71] *Ibidem*, 28; vedere anche l'inserimento di Massimo nel filone tradizionale: 24-27, soprattutto 26-27.

[72] *Aurelius Augustinus*: *Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Uebertragung mit Einleitung*, Einsiedeln-Koeln 1942; II ed.: 1956; trad. franc.: *Le visage de l'Eglise*, Paris 1958: cfr. le recensioni di Th. T. Taheny « Th St » 20, 1959, 658-659; di Ch. Martin, « NRT » 1947, 207 e di P. Lebeau, « NRT » 1963, 537-538. Nel 1936 Balthasar aveva già pubblicato *Aurelius Augustinus*: *Ueber die Psalmen* (*Enarrationes in Psalmos*). *Auswahl und Einleitung*, Leipzig: introduzione 9-13.

[73] *Le visage de l'Eglise*, 7-8.

tre termini è superfluo, perché nessuna di queste realtà è superflua. Dio si è fatto visibile tramite il Figlio e questi ci è accessibile tramite la Chiesa: è una via discendente che ha il suo parallelo e contrappeso in una scala ascendente: in entrambe il punto chiave è il Mediatore che è medesimo ed unico [74]. Cosí « ogni esistenza religiosa (nel senso di relazione con Dio) trova la sua autenticità in un'esistenza cristiana (intesa come vita nel Cristo) e questa trova il suo compimento nell'esistenza ecclesiale » [75]. Parimenti « ogni mistica cristica, ogni mistica trinitaria ha la sua misura, il suo luogo, la sua verità, la sua fecondità in una mistica della Chiesa » [76]. « La Chiesa infatti è l'orizzonte esatto ed invalicabile della redenzione del Cristo e non è un orizzonte delimitante e restringente, perché essa è la *catholica* ». « Tutto lo sforzo di Agostino nelle opere della maturità consiste nell'approfondire tale orizzonte ecclesiale » [77]. La Chiesa diventa cosí « il luogo ed il centro del dogma stesso di Dio e del Cristo »; « solo nella Chiesa e solo dalla Chiesa noi possiamo ricevere la pienezza della verità nella misura in cui questo ci è possibile » [78]. La Chiesa è il *Christus totus* [79], donde la sua grandezza [80], la sua specificità [81], la sua dialettica [82], il suo limite [83]. La vita cristiana non si realizza al di fuori della Chiesa [84], perché solo qui è possibile il vero discepolato [85]. Come si può vedere da questi brevi accenni, è l'esisten-

---

[74] *Ibidem*, 8.
[75] *Ibidem*, 8.
[76] *Ibidem*, 9.
[77] *Ibidem*, 9.
[78] *Ibidem*, 10.
[79] *Ibidem*, 11-12, 95-126, 127-164 (Chiesa come prolungamento dei misteri di Cristo attraverso la liturgia).
[80] *Ibidem*, 12, 111-119, 160-164 (relazioni Cristo-Chiesa da unire alle pp. 95-126), 167-181 (sacramenti), 183-239 (struttura e funzioni). Notiamo inoltre: 15-16; 131-132; 185-193 l'affermazione del principio mariale; 203-205 la dialettica Pietro-Giovanni; 209-27 l'esempio dei martiri; 229-239 la via maestra percorsa dai santi.
[81] *Ibidem*, 8, 10, 13-14, 15, 21-54: la croce.
[82] *Ibidem*, 279-324.
[83] *Ibidem*, 12-15, 55-95 (Chiesa ed Antico Patto), 325-339 (Chiesa ed escatologia).
[84] *Ibidem*, 9-10, 16-17, 19.
[85] *Ibidem*, 241-277 da unire 209-217, 229-239.

za ecclesiale che monopolizza l'attenzione di Balthasar nello studio di Agostino: l'origine, lo svolgersi, il fine, la concreta attualizzazione. Avremo occasione di notare ulteriormente il significato di Agostino nelle altre opere dedicategli da Balthasar [86] e soprattutto nella teologia della storia [87]. Piuttosto ci pare venuto il momento di concludere questo primo paragrafo dedicato agli anni di formazione e soprattutto all'apporto dei Padri all'epoca di Lione e Monaco (sebbene le opere siano state pubblicate in seguito). Balthasar ha tratto da essi non solo una tematica ad inflessione cristocentrica ed ecclesiale; o il paradigma dell'atteggiamento cristiano di fronte alle esigenze dell'apostolato, dell'apertura al mondo nel servizio dei fratelli, della relazione nei confronti della realtà creaturale; ma anche altri elementi che diventeranno strutture portanti della sua sintesi teologica. Tale ad esempio l'intrinseca interdipendenza fra teologia ed esperienza di fede; o il principio mariale come espressione archetipale della realtà ecclesiale nella sua donazione a Cristo; o la dialettica fra Pietro e Giovanni mediata appunto da Maria; o l'acutissimo senso della storia della salvezza. Tale ancora la messa in evidenza del ruolo necessario della filosofia nella enunciazione dommatica; o la sempre necessaria riforma individuale e sociale esprimentesi ora come desiderio vivissimo di purificazione ed ora come desiderio di conservare elementi ritenuti essenziali e creduti minacciati; o infine una ristrutturazione completa degli studi teologici non solo a livello di trattati singoli o di sistematizzazione globale, ma anche come presentazione sintetica dell'avvenimento cristiano colto nei suoi momenti essenziali. Dai Padri Balthasar ha imparato uno stile

---

[86] Introduzione alle *Confessioni*: Frankfurt-a-M/Hamburg 1955, 213-234; *Aurelius Augustinus. Psychologie und Mystik* (*De Genesi ad litteram liber* 12), Einsiedeln 1960; *Augustinus*: *Die Gottesbuergerschaft* (*De Civitate Dei*), Frankfurt-a-M/Hamburg 1961: introduzione: 9-44. Ad Agostino è dedicato un importante saggio della *Herrlichkeit* II.

[87] *Il tutto nel frammento*, 7-21. Sfrutta la citata introduzione al *De Civitate Dei*, 9-44. Sull'importanza di Agostino nell'opera balthasariana: *Rechenschaft* 1965, 19, 20, 22, 28, 29, 35.

letterario e teologico, una pienezza concreta che lo segnala, un vivo senso dell'immagine pur nella rigorosità logica di un discorso; ma specialmente ha appreso uno stile di vita: donde la ricerca dell'essenziale, una pluralità di approcci biblici dominati dal senso spirituale ma senza divagazioni allegoriche e nel pieno rispetto del dato scientifico, un amore appassionato per la Chiesa, il seguire dovunque le tracce della gloria di Dio, rinvenendo orme del suo passagigo anche nella deformazione della colpa umana. Passo a passo si costruisce la sintesi personale di Balthasar: questi temi restano presenti ad ogni pagina delle opere successive, svolgendosi in armoniosa spirale con una ricchezza lussureggiante, in diverse direzioni, sovente contemporanee, secondo la necessità impellente del momento e secondo le scelte che Balthasar è portato a fare per restare fedele ad una vocazione, che abbiamo cercato di precisare nel primo capitolo. Tuttavia prima di seguire questo sviluppo è necessario ricordare la traduzione di due importanti opere di Paul Claudel [88] che accompagnerà Balthasar anche negli anni susseguenti: per il teologo svizzero Claudel sembra teso fra l'Evangelo ed il mondo; un essere senza patria fissa, che conosce la vera abitazione del cristiano nel cielo; un uomo tuttavia interessato al mondo perché sempre vi scorge le tracce della redenzione operata da Cristo [89]: con questa tematica il poeta francese s'inscrive armoniosamente negli anni di Lione e di Monaco. Per completare il quadro inoltre è necessario riferire anche i brevi articoli in cui Balthasar manifesta la sua competenza musicale [90]. È

---

[88] Si tratta di *Fuenf grosse Oden* (*Cinq Grandes Odes*), Freiburg 1939; III ed.: Einsiedeln 1964; riprese nelle opere scelte (del 1963); *Der seidene Schuh* (*Le Soulier de Satin*), Salzburg 1939; IX ed.: 1959; in formato tascabile nella Herder-Buecherei, Freiburg 1965; e di qualche altra traduzione minore, ripresa in seguito nell'edizione delle opere scelte (1963). Cfr. bibliografia di B. Widmer, in *Rechenschaft* 1965; cfr. pure la nota bibliografica finale.

[89] *Rechenschaft* 1965, 24-25 soprattutto.

[90] *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, in Sammlung Bartels 2, 3-38 (articolo del 1925: il primo in senso assoluto nella lunga serie di scritti balthasariani); *Die Kunst der Fuge*, « Schweizer Rundschau » 29, 1929, 84-87 che specifica *Kunst und Religion*, « Volkswphl » (Vienna) 18, 1927, 354-365.

un insieme di cose che marcano una via, indicano una sensibilità e facilitano la comprensione della grande cultura balthasariana, unificata da talune idee forza: « Balthasar — scrive Karl Rahner — non è da concepire come allievo d'importanti maestri e loro prosecutore, sebbene a sua volta egli abbia assunto per loro una grande importanza e abbia avuto un gran peso per la diffusione delle loro idee nella teologia cattolica tedesca contemporanea: si pensi a de Lubac, Przywara, Barth. Per quanto abbia tradotto e commentato egli non si sperde mai e rimane se stesso; col proprio riviverli, rende di nuovo freschi e giovani testi antichi »[91]. E Marranzini: « Egli sa attingere con la piú profonda umiltà, semplicità ed obbedienza i tesori dei Padri e porli a contatto fruttuoso con la cultura del suo tempo »[92]: traduzione, tradizione ed indipendenza sono il segreto della sintesi personale di Balthasar.

B. PRIMO PERIODO DI BASILEA: 1940-1948

1. Balthasar giunge a Basilea nel 1940 come cappellano degli studenti ed esercita questo lavoró pastorale fino al 1948: già ne abbiamo descritto le preoccupazioni, gli incontri fecondi, le responsabilità assunte, la progressiva scoperta della vocazione comune con Adrienne von Speyr. È naturale che in quest'ambiente, Balthasar intenda portare la sua parola su avvenimenti contemporanei e cruciali in questi anni di guerra e di persecuzione antisemita[1]; come anche che pensi alla ristrutturazione dopo la bufera sia in campo culturale (con la

---

[91] K. Rahner, *Hans von Balthasar*, « Humanitas » 20, 1965, 879.

[92] A. Marranzani, *Hans Urs von Balthasar, teologo della gloria di Dio nel mondo*, introduzione a *Abbattere i bastioni*, 23.

[1] Segnaliamo solo: *Mysterium Judaicum*, « Schweizer Rundschau » 43, 1943, 211-221; *Es ist gefaehrlich katholisch zu sein*, « Schweizer Rundschau » 44, 1944, 17-21; *Die Geistige Situation der Zeit und der Kirche*, in *Wesentliche Seelsorge*, Luzern 1945, 83-104; *Christlicher Humanismus*, « Studium Generale » 1, 1948, 63-70 (ripreso poi in « Gloria Dei » 4, 1949, 37-48 con modifiche).

collezione *Klosterberg*), sia in campo ecclesiastico (con le collane *Menschen der Kirche* e *Christ heute*); né ancora stupisce il suo interesse per la musica, l'arte, la letteratura, la poesia, la filosofia [2]. Tuttavia di questi otto anni intendiamo sottolineare soprattutto quattro direzioni di ricerca: tre assai brevemente e la quarta in modo piuttosto ampio.

Innanzitutto anche questo è un momento d'intenso studio dei Padri: non solo le opere della trilogia (ad eccezione di Origene) e la raccolta di testi agostiniani, che abbiamo studiato, datano 1939-1942 per la loro edizione definitiva, se non per la loro composizione; ma anche abbiamo nel 1943 una bell'antologia di testi di sant'Ireneo [3] e nel 1947 un lavoro sulla regola di san Basilio [4]. In secondo luogo occorre menzionare la traduzione di scrittori francesi come Claudel e Péguy. Di Paul Claudel, Balthasar pubblica nel 1942 una scelta di poesie (con il titolo generale: *Gedichte*), nel 1943, *Le Chemin de la Croix*, nel 1947 *L'Annonce faite à Marie* [5]. Di Charles Péguy, nel 1943, *Le porche du Mystère de la deuxième vertu*: la speranza, il prossimo come sacramento, l'esistenza nella Chiesa sono per Péguy dei temi vissuti in maniera forse piú drammatica che in Claudel,

---

[2] *Die Kunst in der Zeit* « Schweizer Rundschau » 40, 1940, 239-246; *Das Abschiedsterzett (aus Mozarts Zauberfloete)*, in *Jahrbuch der Renaissance* 13, 1943; ripreso in *Mozart; Aspekte*, hrsg. P. SCHALLER und A. KUEHNER, Olten-Freiburg 1956, 279-288; riprodotto pure in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 443-454; *Ueber ein Gedicht von Eichendorff*, in *Freundesgabe fuer Eduard Korrodi*, Zuerich 1945, 133-147; ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 433-443; *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, « Annalen der Philosophischen Gesselschaft der Innerschweiz » 3, 1945, 1-38.

[3] *Irenaeus*: *Geduld des Reifens. Die Christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts*, Basel 1943; II ed.: Einsiedeln 1956: forma il sostrato del ritratto della *Herrlichkeit* II.

[4] *Basilius. Die Ausfuehrlichen Regeln unter Beiziehung ausgewaehlter teile der Kuerzern Regeln*, in *Die Grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1947, 29-98. Quest'opera, dovuta ad insigni specialisti (oltre a Balthasar vi figurano W. Hümpfner, L. Humkeler, L. Cassut, M. Schönenberger e R. Stalder) espone le regole monastiche di Basilio (29-98), di Agostino (100-135), di Benedetto (137-216) e gli ordini moderni che ad esse s'ispirano: i minori (217-265) ed i gesuiti (267-349). Precede il tutto una succosa introduzione (7-27). Se ne veda il giudizio di W. VÖLKER, « ThZ » 8, 1952, 460-462.

[5] Contemporaneamente a due studi: *Auch die Suende. Zum Erosproblem bei Charles Morgan und Paul Claudel*, « Stimmen der Zeit » 69, 1939, 222-237 e *Paul Claudel*: *die Buerge*, « Programmheft des Zuercher Schauspielhauses » 1944-1945, 1-7.

donde un fascino ben comprensibile esercitato su Balthasar [6]. La prospettiva che dirige queste traduzioni non è dissimile da quella che induce il nostro autore a presentare al pubblico svizzero e tedesco *Catholicisme* di de Lubac nel 1943 e gli *Esercizi* d'Ignazio di Loyola nel 1946. Si tratta di due facciate di un medesimo dittico, miranti ad esprimere in maniera forse piú accessibile, quel messaggio che la riflessione balthasariana aveva enucleato nelle opere patristiche. Ed infine un terzo aspetto merita di essere ribadito: la necessità assoluta dell'elemento contemplativo in seno all'esistenza cristiana di ogni uomo. Parecchi articoli vi insistono [7], ma dobbiamo ricordare specialmente due opere: *Das Weizekorn,* nel 1944, una raccolta di aforismi illustranti icasticamente l'esperienza di Dio e di Cristo come maestro e come guida; e *Das Herz der Welt,* nel 1945, antologia di inni sul ruolo cosmico di Cristo [8]. Ad esse può essere aggiunta anche la breve introduzione all'edizione tedesca della *Storia di un'anima* di Teresa del Bambino Gesú, nel 1947 [9].

L'ultima direzione su cui ci soffermiamo è quella rappresentata dall'opera filosofica *Wahrheit* del 1947. Balthasar stesso ne ha rilevato l'importanza per la costruzione della *Herrlichkeit* [10], ma piú fondamentalmen-

---

[6] *Rechenschaft* 1965, 25-26; a Péguy è dedicato un importante saggio della *Herrlichkeit* II.

[7] Citiamo solo: *Aktion und Kontemplation,* « Die Kathol. Schweizerin » 29, 1942, 115-120; *Ueber den Glauben,* « Basler Studentenschaft » 25, 1944, 69-71; *Selig die Armen, eine Weinnachtsbetrachtung,* « Civitas » 1, 1945, 145-148; *Seelenfuehrung und Mystik,* « Anima » 2, 1947, 340-351; *Aktion und Kontemplation,* « Geist und Leben » 21, 1948, 361-370 (ripreso in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 248-261); *Heiligkeit,* « Unser Weg » 25, 1948, 114-119; *Psychologie der Heiligen?,* « Schweizer Rundschau » 48, 1948, 3-11; *Theologie und Heiligkeit,* « Wort und Wahrheit » 3, 1948, 881-896 (ripreso con modifiche in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 200-229).

[8] Il libro prese un tono acerbo nella seconda edizione del 1953, generalmente tradotta: cfr. H. Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar,* in *Bilan de la théologie du XX siècle,* II, Paris-Tournai 1971, 694. La relazione di questi due volumi (soprattutto *Das Herz der Welt*) con l'influenza esercitata da Adrienne von Speyr è stata notata da J. M. Faux, *Un théologien; Hans Urs von Balthasar,* « NRT » 94, 1972, 1025 (nota). Su *Das Herz der Welt* v. la recensione di C. Dumont, « NRT » 1958, 216-217.

[9] *Theresia vom Kinde Jesu. Geschichte einer Seele,* Einsiedeln 1947.

[10] *Rechenschaft* 1965, 33.

te possiamo notarne l'essenzialità per la strutturazione generale del pensiero balthasariano. Essa è contemporanea alla preparazione della grande monografia su Barth, che nel 1951 svilupperà teologicamente una tematica proposta qui in maniera strettamente filosofica; alcuni articoli del 1944-1945 ce ne rendono avvertiti [11]. Ci imbattiamo qui, per la prima volta in maniera esplicita pensiamo, con quel principio di analogia fra soprannaturale e naturale, nella linea illustrata da de Lubac ed approfondita nello studio dei Padri, che è capitale per il pensiero di Balthasar e che implicitamente reggeva tutta la lunga fatica della tesi dottorale. *Wahrheit* è ritenuta dal suo autore come un saggio assai modesto per penetrare il piú addentro possibile nel magnifico regno della verità, là dove il sole non conosce il tramonto [12]; si tratta di un'opera originale e tradizionale ad un tempo, nella linea appresa a Lione e peculiare agli esponenti della cosiddetta " nuova teologia "; siamo in presenza di un tentativo di rinnovare una problematica che il soffio troppo unilaterale della scolastica aveva raggelato [13].

2. Il progetto è semplice: « La prima parte tratterà della verità cosí come noi l'incontriamo nel mondo e cioè concernerà la verità degli uomini e delle cose. Essa ci rinvierà in definitiva al Creatore ed in questa prospettiva la verità divina si rivelerà come l'origine ed il compimento di ogni verità del mondo. La seconda parte deve invece trattare della verità che Dio ci fa conoscere e che, una volta manifestata, diventa norma suprema per ogni verità del mondo. La prima parte eluciderà

---

[11] *Analogie und Dialektik. Zur Klaerung der Theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, « Divus Thomas » 22, 1944, 176-216 e *Analogie und Natur. Zur Klaerung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, « Divus Thomas » 23, 1945, 3-56; riassunti in *Deux notes sur Karl Barth*, « RSR » 35, 1948, 92-111 e integrati nella grande monografia (1951).

[12] *Phénoménologie de la vérité*, 7-12.

[13] *Ibidem*, 12-14, 17. Si veda però il giudizio assai riservato di J. P. Thévenaz, « RTh Ph » 3, 1953, 226 e quelli positivi di J. Brisbois, « NRT » 1947, 888 e A. Hayen, « NRT » 1953, 319-320.

dunque la verità considerandola come oggetto della filosofia e con metodi filosofici; la seconda come oggetto della teologia e con metodi teologici »[14]. Non vi è naturalmente contraddizione fra i due procedimenti, ma solo distinzione. Giova infatti ricordare che « il mondo cosí come esso esiste concretamente, è già sempre, positivamente o negativamente, in contatto con il Dio della grazia e della rivelazione soprannaturale ed ecco perché la capacità di conoscere dell'uomo è già sempre marcata dal segno positivo della fede o dal segno negativo dell'incredulità. Senza dubbio la filosofia — nella misura in cui si muove in un'astrazione relativa e non considera di conseguenza questa sfera soprannaturale che l'avvolge — può mettere in luce talune strutture fondamentali del mondo e della conoscenza, che non sono certo alterate o soppresse nella loro natura per il fatto che sono inglobate nel soprannaturale. Resta però vero che piú la filosofia s'avvicina all'oggetto concreto — e mette cosí maggiormente in gioco l'esercizio della facoltà della conoscenza — piú, in maniera cosciente o incosciente, fa intervenire dei dati teologici. Il soprannaturale infatti si radica nelle profondità dell'essere e vi agisce come il lievito, imbibendolo come un soffio di soave profumo. Non solo sarebbe impossibile, ma pure insensato, voler eliminare con ogni mezzo dalla ricerca filosofica, questo soave profumo della verità soprannaturale »[15]. Evidentemente questa descrizione non è senza contropartita e bisogna rammentare la ricchezza interiore della verità filosofica considerata autonomamente, astraendo totalmente dalla luce teologica che la rischiara: essa è sempre infinitamente piú grande di quanto lascino trasparire le sistematizzazioni che se ne offrono[16]. Infatti « l'antica formula secondo cui la grazia suppone la natura richiede precisamente — e ciò nell'interesse stesso di una comprensione so-

---

[14] *Phénoménologie de la vérité,* 14.
[15] *Ibidem,* 15.
[16] *Ibidem,* 15-16.

prannaturale della grazia — un'esplorazione assai piú estesa di quanto non si sia soliti fare. È indispensabile aver messo in evidenza tutta l'ampiezza, tutta la profondità, tutta la diversità del dominio naturale, per poter descrivere, in maniera meno inadeguata, l'opera della grazia come quella di una forza che imbibisce tutta questa pienezza, se ne impadronisce, la eleva, la perfeziona e nuovamente la crea. Se si tralascia questo lavoro filosofico previo, la teologia ne soffre quasi sempre, perché allora non può che appoggiarsi su secche astrazioni, esponendosi al pericolo di non poter sviluppare il contenuto proprio, mancandole una materia da elaborare » [17]. Poste queste premesse, si comprende facilmente la strada imboccata da Balthasar: « descrivere la verità del mondo mettendone in rilievo soprattutto ciò che la fa appartenere a questo mondo, senza però escludere che la verità cosí descritta racchiuda in se stessa taluni elementi che hanno un'origine divina e soprannaturale » [18]. Balthasar intende presentarci qui « una fenomenologia della verità quale la si incontra quaggiú » [19], onde permetterci di comprendere in seguito come la rivelazione divina « integri la verità del mondo e l'assuma al suo servizio » [20]. Che questa seconda parte già progettata e schizzata nelle sue grandi linee [21] non sia mai stata scritta, o meglio sia stata inserita e sviluppata in un quadro differente come quello della *Herrlichkeit*, non infirma il vigore con cui qui è nettamente affermato il principio di analogia. Esso gioca d'altronde un ruolo capitale ad ogni pagina dell'opera, armoniosamente svolta in quattro capitoli e conclusa da una " confessione " ricapitolativa, sullo stile agostiniano. La riassumiamo nelle grandi linee.

---

[17] *Ibidem*, 16.
[18] *Ibidem*, 16.
[19] *Ibidem*, 16.
[20] *Ibidem*, 16.
[21] *Ibidem*, 215-260; v. *infra*.

3. Un'attenta analisi della dialettica soggetto-oggetto [22] induce Balthasar ad affermare che « l'essere può venire svelato e colto dal nostro pensiero, proprio nel suo carattere distintivo di essere: ed in questa prima rivelazione si trova già implicita la possibilità di uno svelamento dell'essere in generale » [23]. Infatti « se l'essere è veramente mostrato allo scoperto nella sua manifestazione e se è capace di auto-attestazione rivelandosi come tale, allora cade il sospetto di una semplice apparenza, di un'illusione, di un inganno; al loro posto s'instaurano nella coscienza la solidità, la validità, la lealtà dell'essere. La conoscenza è autentica proprio perché l'oggetto conosciuto è autentico: non si cammina su sabbie mobili. Si tocca il fondo stesso dell'essere. Si tratta dunque di una perfetta sicurezza derivata dall'essere, consistente nel fatto che, al di là di esso, si trova il nulla. Allorché prende coscienza dell'essere, il pensiero riflessivo sa di avere di fronte il soggetto ultimo di tutti i predicati possibili; sa perciò che tutto il conoscibile gli è presente, naturalmente nella misura in cui concerne l'essere. Questa sicurezza derivante dal fatto che si è giunti fino all'estremo limite del nulla, elimina ogni timore di un fondo misterioso, capace di rimettere in questione o persino di abolire l'oggetto conosciuto » [24]. L'essere ha quindi due qualità fondamentali: da un lato « la verità come proprietà di venire svelato, scoperto, rivelato e non restare nascosto » [25]; dall'altro « la verità come fedeltà, costanza, elemento di sicurezza che sostiene la nostra confidenza » [26]. Donde due conseguenze: « innanzitutto è posto un termine all'incertezza, all'indefinibilità della ricerca, alle esitazioni, alle congetture, per sostituire tale stato d'instabilità con l'evidenza ben formata, solidamente affermata in se stessa dell'essere svelato. Ed in secondo luogo que-

---

[22] *Ibidem*, 19-63.
[23] *Ibidem*, 21.
[24] *Ibidem*, 22-23.
[25] *Ibidem*, 21.
[26] *Ibidem*, 23.

sto congedo definitivo dell'incertezza e della sua indefinibilità, provoca la liberazione e lo sviluppo di una vera infinità, fatta di situazioni e di virtualità profonde: dalla verità resa presente sprizzano, come da un germe, mille conseguenze e mille conoscenze nuove. La solidità assicurata dall'evidenza primigenia scopre immediatamente in se stessa la promessa di altre verità: essa non è che un atrio ed una chiave che apre la via dello spirito. Questa proprietà della fedeltà dell'essere, inizio ed atrio ad un tempo, predomina sulla prima, quella che fa cessare l'incertezza e la pone al suo servizio. La verità non racchiude mai il soggetto in limiti stretti e coartanti; al contrario essa apre e libera non solamente in se stessa o in referenza a se stessa, ma anche in rapporto ad altre verità. Infatti essa scopre l'essere e conseguentemente le relazioni fra le varie parti dell'essere; essa sviluppa prospettive su terreni ancora sconosciuti; essa possiede interiormente uno slancio capace d'immetterci in sempre nuovi regni di verità. Queste due caratteristiche della verità hanno ciò in comune: sono quello che introduce ad un termine situato piú in alto. Perché non è nascosto, bensí svelato, l'esistente si offre alla conoscenza. Tuttavia non si apre solamente come questo essere particolare e determinato, ma anche come essere in generale. Per questo motivo ogni rivelazione singolare di un qualunque esistente porta in sé come una promessa: la possibilità della rivelazione di tutto l'essere »[27]. Questa dialettica ci aiuta a comprendere perché « da un lato la verità comporta una trasparenza perfetta ed un'altrettanto perfetta potenzialità ad essere recepita; e dall'altro (perché) essa sfugga ad ogni definizione chiusa. La verità può essere conosciuta; ed in questo senso è razionale, poiché l'essere particolare che ivi è colto si offre veramente cosí com'è: in questo atto, in questo luogo, un frammento dell'universo è penetrato nel suo significato e nella sua natura. Ma come

---

[27] *Ibidem,* 23-24.

tale frammento non è che una minima particella dell'essere totale, cosí pure si deve dire che in esso l'essere, certamente svelato in potenza, resta ancora velato, poiché trascende il soggetto conoscente. Ne deriva che anche il frammento di verità che ci è offerto nella conoscenza, non è che una particella quasi impercettibile della verità totale che, seppure svelata potenzialmente, resta tuttavia, nella sua totalità, trascendente e velata »[28]. S'instaura perciò una dialettica fra soggetto e oggetto: « da un lato l'oggetto è avvolto ed assunto dal soggetto; dall'altro il soggetto è introdotto in un mondo immenso e straripante, quello della rivelazione oggettiva dell'essere »[29].

Per rispettare appieno questo rapporto Balthasar designa il soggetto come dotato di recettività[30] e l'oggetto di spontaneità[31]. Non ci si può peraltro limitare ad una considerazione separata dei due aspetti: « Il soggetto è ben disposto ad accogliere nella sua sfera l'oggetto, ma non si può conoscere il risultato di quest'incontro fino a che lo si considera isolatamente; parimenti l'oggetto può rivelarsi nella sfera messa a sua disposizione dal soggetto, ma quali trasformazioni debba subire non lo si può sapere, se lo si considera a parte »[32]. Soggetto ed oggetto trovano nel loro incontro un reciproco completamento, « ma questo sarà sempre dotato di tratti meravigliosi ed inattesi, frutto di dono insperato. Il loro incontro li manifesterà entrambi; la rivelazione di uno non può mai verificarsi se non tramite l'altro »[33]. La considerazione di tali rapporti ci riconduce alla dialettica iniziale, che Balthasar sottolinea ora come libertà, mistero, partecipazione[34]. Sono cosí illustrati gli aspetti di passività e di creatività, che,

---

[28] *Ibidem*, 24.
[29] *Ibidem*, 25.
[30] *Ibidem*, 27-38.
[31] *Ibidem*, 38-45.
[32] *Ibidem*, 45.
[33] *Ibidem*, 45.
[34] *Ibidem*, 46-62. Questi tre termini scandiscono anche i capp. II (libertà), III (mistero), IV (partecipazione) del volume: 64-117, 118-213, 215-260.

giova notarlo ancora, concernono non solo il soggetto, ma anche l'oggetto nel suo dinamismo interiore [35]. È a questo punto che Balthasar introduce la dialettica dei gradi dell'essere, poiché è ben evidente che il problema si pone in maniera differente allorché si tratta delle cose inanimate, o della vita vegetativa, o della vita animale, o dell'uomo [36]. Noi ci soffermeremo solo su quest'ultimo: in lui infatti la realizzazione della verità si mostra in modo del tutto particolare « non come un semplice processo naturale, ma come un avvenimento spirituale » che ha la sua origine « nell'incontro molteplice e, per cosí dire, nella fusione della parola che emana dal soggetto e di quella che proviene dall'oggetto » [37]. Nell'uomo « la verità si allontana dalla sfera della necessità per entrare nel regno della libertà » [38]: la trascendenza naturale dell'essere trova il suo compimento, poiché viene reduplicata in una trascendenza autentica, in un superamento libero e spirituale, che costituisce la vocazione di ogni vita umana. Osserviamo infatti che cosa avviene nel soggetto umano allorché la coscienza s'interiorizza e diventa auto-coscienza. « Il mondo interiore non è solamente luminoso come nell'animale, ma esso stesso è luce: l'uomo è il primo essere che si possiede e che quindi è libero. La sua sfera interiore non contiene solamente, come per l'animale, degli elementi di ordine psichico: l'uomo è spirito sostanziale. Nella misura in cui è spirito, può disporre di se stesso: può perciò anche disporre del fatto e del modo delle sue manifestazioni esteriori. In lui la libertà s'inserisce fra il contenuto spirituale posseduto interiormente e l'espressione esterna, tra il verbo mentale ed il verbo espresso, divenendo cosí una parte essenziale della verità. L'uomo libero detiene la verità; essa è posta nelle sue mani; gli è data perché ne disponga in

---

[35] *Ibidem*, 51-55, 58-62.
[36] *Ibidem*, 68-87.
[37] *Ibidem*, 63.
[38] *Ibidem*, 63; cfr. 63-64, 64-68.

maniera cosciente. È il primo essere che possa dire liberamente la verità; è anche il primo essere che può mentire »[39]. Con la sfera della libertà la dialettica soggetto-oggetto fa un nuovo passo. In essa « lo spirito riceve due doni: sapere la verità e dire la verità. Sarebbe impensabile ricevere il primo dono senza il secondo: si consumerebbe allora la fiamma ardente della verità interiore che non avrebbe espansione esterna possibile. Lo spirito umano sarebbe allora come una luce che sia obbligata a brillare in se stessa, senza poter rischiarare intorno; sarebbe simile ad un messaggio che non possa essere annunciato, ad una parola che non possa essere emessa »[40]. In questa libera comunicazione consiste la tensione fra verità oggettiva e verità soggettiva: non si tratta solo piú di una comunicazione che potrebbe al limite restare neutra; ora la parola pronunciata diventa testimonianza. Al semplice carattere della verità (intesa come conformazione del pensiero al reale) si aggiunge quello di veracità: carattere etico e non solo gnoseologico, poiché implica l'attestazione ed esige " una fede piena di confidenza "[41]. Tuttavia l'uomo non è uno spirito puro; la sua auto-coscienza non è mai pienamente trasparente e di conseguenza la libertà che detiene è sempre limitata e frammentaria. Per chiarificare questa limitazione Balthasar esamina dapprima la condizione di corporeità: « Lo spirito umano è sempre legato alla recettività di una sensibilità corporale »[42]; « l'atto con cui esprime il suo essere è legato al linguaggio simbolico naturale della sensibilità »[43]. L'uomo partecipa cosí parzialmente alla distretta della natura infra-spirituale: « L'interiorità umana sussiste in uno stato misterioso, in uno stadio di passaggio in cui partecipa a due forme d'interiorità, a due sistemi di svelamento e di nascondimento le cui diverse combinazio-

---

[39] *Ibidem*, 77-78.
[40] *Ibidem*, 78.
[41] *Ibidem*, 81.
[42] *Ibidem*, 82.
[43] *Ibidem*, 83.

ni permettono un gioco infinitamente vario di ombra e e luce » [44]. Una riflessione ulteriore sugli spiriti puri mostra la distretta caratteristica della corporeità [45]. Tale considerazione rischia peraltro di essere unilaterale. A giusto titolo allora, Balthasar preferisce legare il limite che abbiamo esaminato non tanto alla corporeità in se stessa, qaunto piuttosto alla condizione creaturale: « Secondo questa seconda ipotesi lo spirito umano resta velato a se stesso ed è invitato a cercarsi e a trovarsi non in sé, ma nello spirito infinito che l'ha creato e che è unico ad usufruire di un perfetto autopossesso. In questo caso anche gli spiriti incorporei partecipano a questo carattere comune dell'esistente, che nella sua sfera piú profonda, resta sottratto a se stesso » [46]. Si comprende allora perché Balthasar non possa limitarsi ad una dialettica dei gradi dell'essere che conduca dallo spirito incarnato al puro spirito, ma debba sfociare necessariamente nello spirito infinito del Creatore e supporre in lui la libertà e l'interiorità assolute. Dio è il puro essere-per-sé, che non abbisogna di alcun altro essere; la sua luce infinita è perfetta di per sé; non si espande all'esterno perché obbligata e, se deve essere comunicata, lo è per un atto libero. « La parola creatrice che è causa originale di ogni esistenza extra-divina non può essere pronunciata se non nella libertà assoluta » [47].

La dialettica della partecipazione è ora completa nei suoi elementi essenziali: « Nella misura in cui la creatura, conformemente alla sua piú intima essenza, non può fare altro che parlare del proprio Autore, la sua contingenza è indizio valido (per la ragione umana) per affermare con certezza l'esistenza di Dio. Ma questa rivelazione del Creatore, necessariamente implicata nell'ordine della creazione, non fa che orientare lo spirito

---

[44] *Ibidem,* 83.
[45] *Ibidem,* 83-86.
[46] *Ibidem,* 82.
[47] *Ibidem,* 86.

finito verso il mistero insondabile dell'essere intimo di Dio. Davanti a siffatta intimità personale della vita divina, la conoscenza naturale di Dio, derivata dalle creature, si arresta interdetta; solo una nuova iniziativa della grazia può comunicare all'uomo rischiarato dalla fede, la rivelazione sempre misteriosa di ciò che Dio è nel segreto del suo essere »[48].

Tocchiamo cosí un altro punto della dialettica che avvolge ogni essere: « Piú esso è prezioso, piú è importante e piú è come protetto da una conchiglia che lo sottrae alla conoscenza dei non-iniziati, come si preserva un tesoro nascosto e sacro »[49]. Questo carattere misterioso accompagna l'intimità dell'essere: « Fra il fatto visibile ed il fondamento nascosto cui esso rinvia non è possibile porre una separazione brutale, cosí come non è possibile confonderli assimilandoli »[50]. Il regno dell'essere e la sfera del significato (cui è inerente il valore, in accezione gnoseologica ed etica) non sono identificabili, cosí come non sono nettamente separabili: « È l'interiorità delle cose che segna il loro valore; è tramite essa che le cose sfuggono alla quantità pura, divenendo uniche, originali, evocatrici di mistero, degne d'amore; esse sono piú che semplice fatticità. La loro apparizione esterna non si lascia separare da questo cuore, che non può manifestarsi differentemente, se non nelle apparizioni esterne. Cosí la figura partecipa essenzialmente al valore della sfera piú interiore; si presenta al soggetto conoscente come la via preziosa ed indispensabile che permette di pervenire all'essenza; o meglio costituisce essa stessa una rivelazione dell'essenza »[51].

Come si deve parlare di polarità fra essenza ed esistenza nell'unico essere, cosí si deve parlare di polarità fra essere e valore: polarità e non semplice giustappo-

---

[48] *Ibidem*, 87.
[49] *Ibidem*, 87.
[50] *Ibidem*, 88.
[51] *Ibidem*, 89.

sizione metafisica, riunente differenti elementi e differenti parti [52]. Fra *Wesenschau* e *Dasein* sussiste una relazione, ma nessuno dei due poli esaurisce l'essere: « L'essere nella sua globalità possiede questa proprietà inammissibile di essere sempre piú di quanto si è potuto conoscere di lui »; « rinchiude una ricchezza che non può essere esaurita »; e « pur non essendo infinito (in quanto consideriamo qui l'essere creato), non è mai tanto conosciuto che piú nulla di lui possa essere conosciuto »: « tramite l'essere, vi è come un'apertura segreta in cui l'eternità profonde senza soste ricchezze sempre nuove di valore e d'intelligibilità » [53]. « Mai un soggetto conoscente esaurirà il tesoro di un'esistenza e se un giorno qualcuno che ama potrà credere di conoscere esaurientmente l'essenza dell'essere amato, non potrà però mai omettere di ringraziare sempre e di nuovo, quotidianamente, per l'incomprensibile meraviglia della sua esistenza » [54].

L'oggetto non ha quindi un ruolo passivo; è altrettanto attivo e libero che il soggetto; questi tuttavia ha, in quanto persona, la possibilità di orientarsi nel regno illimitato delle conoscenze e di operare delle scelte. Ha cioè la capacità di prestare un'attenzione « assolutamente necessaria per il perfetto espandersi della verità affidata espressamente alla (sua) libera decisione » [55]. Per questa ragione, « al punto d'incontro della natura e della libertà (cioè dell'oggetto e del soggetto) troviamo la testimonianza: la vocazione dell'uomo è di testificare la verità; non può scegliere di dire o non dire esattamente ciò che sa; nella misura in cui, per sua natura, egli deve auto-rivelarsi e contemporaneamente aprirsi alla rivelazione degli altri, non può disporre arbitrariamente della verità » [56]. Per questo motivo bisogna pure sottolineare che « nessuna prospettiva perso-

---

[52] *Ibidem*, 90.
[53] *Ibidem*, 92.
[54] *Ibidem*, 93.
[55] *Ibidem*, 98; ma anche 93-106.
[56] *Ibidem*, 106.

nale esprime tutta la verità ». Infatti « nessuna verità, se ha la sua radice nel piú profondo dell'essere, può considerarsi alla fin fine esaurita; sempre essa conterrà indizi di verità nuove » [57].

Con quale mezzo si potrà tenere viva tale dialettica che sempre impone un superamento, se non mediante l'amore? In pagine molto dense, in cui solo indispone una polemica un po' stantía contro le scienze umane [58], Balthasar espone questo suo fecondo punto di vista: « Chi cerca la legge per usare correttamente la verità, si tenga all'amore e sarà sicuro di non ingannarsi mai » [59]. Solo l'amore permette di rispettare il mistero assoluto dell'altro che ci sta di fronte; di accogliere totalmente la verità; di accettare l'integrazione di differenti punti di vista, non come una vittoria di setta su degli avversari, ma come un camminare insieme verso una verità piú grande [60]. L'amore rivela l'autenticità della verità; rende chiaroveggenti; capaci di penetrare a fondo in una ricchezza inesauribile; ed infine c'introduce nella dialettica del dono totale, quindi alla scoperta di quell'Essere che è al centro di tutti i misteri [61].

4. Questo primo approccio resta tuttavia alquanto formale [62] e necessita di essere rimpolpato e precisato. Certamente quanto si è detto finora non potrebbe essere interpretato cosí: il mistero dell'essere è progressivamente eliminabile tramite una ricerca assolutamente rigorosa; saremmo cioè in presenza di un mistero che « lascerebbe la porta aperta all'ambizione di poter trasformare un giorno tutti i misteri del mondo in fatti senza enigmi e senza ombre » [63]. In questo caso infatti

---

[57] *Ibidem*, 116.
[58] *Ibidem*, 95-106, 108-116; la polemica, che racchiude un aspetto di verità: 103.
[59] *Ibidem*, 110.
[60] *Ibidem*, 111-115. Si troveranno in queste pagine meravigliose i fondamenti filosofici ed etici del dialogo.
[61] *Ibidem*, 115-116.
[62] *Ibidem*, 117.
[63] *Ibidem*, 118.

molti aspetti di quanto abbiamo esposto, non riceverebbero giustizia, taluni anzi ci bloccherebbero in un'aporetica insolubile. Tuttavia per essere convincenti, bisogna poter dimostrare che il carattere misterioso e libero dell'essere è un fatto immanente, che nessuna conoscenza può eliminare e che solo può essere reduplicato dalla rivelazione. Balthasar procede studiando dapprima l'aspetto gnoseologico del problema ed in seguito quello storico. Nel primo descrive la verità come espressione, presentando, rinnovandola, la teoria tomista della conoscenza, articolando sempre i due aspetti dell'oggetto e del soggetto: innanzitutto la conoscenza sensitiva [64], quindi il significato che ogni immagine rivela [65], ed infine l'espressione dialogica mediante la parola [66], dotata sempre di carattere immanente, espresso nella formula *adhaequatio intellectus ad rem* [67]. Questo momento ci illustra, per cosí dire, « la vita intima della verità » [68]; esso deve tuttavia essere integrato dall'aspetto storico. « Ogni espressione particolare, ogni parola pronunciata ed ascoltata, anche se somigliante ad un milione di altre parole, riveste la qualità decisiva di ciò che è assolutamente necessario ed unico: cosí la verità e la sua applicazione concreta assumono un aspetto nuovo che ci è permesso indicare con il termine di situazione ». In altri termini: « Una verità è sempre inserita in una situazione eminentemente personale »; occorre perciò delucidare « le relazioni che intercorrono fra l'oggettività e l'universalità della verità da un lato ed il suo carattere sempre peculiare dall'altro » [69]. Si tratta quindi di sottolineare da un lato la *quidditas* specificante la presenza concreta (il *Dasein* che illustra il *Sosein*) [70], svelantesi appieno « solo là dove un essere

---

[64] *Ibidem,* 118-124.

[65] *Ibidem,* 125-145; aspetti ripresi tramite G. Siewerth in *Il tutto nel frammento,* 177-194 ed in parecchi articoli che esamineremo nella « logica ».

[66] *Phénoménologie de la vérité,* 145-146; v. n. 65.

[67] *Ibidem,* 137-145, 157-160.

[68] *Ibidem,* 166.

[69] *Ibidem,* 167.

[70] *Ibidem,* 176.

diventa coscienza e dunque persona »[71]; dall'altro l'aspetto situazionale ed irripetibile (Balthasar parla di *Einmaligkeit Selbst*)[72] che specifica l'essere, senza danneggiarlo nella sua pretesa di universalità ed oggettività[73]. Si sfocia cosí naturalmente nella dimensione storica, poiché « l'insieme di tutte le situazioni concrete in cui si trova la verità si chiama appunto storia, caratterizzata dalla trasformazione esterna costante delle costellazioni e delle prospettive individuali derivanti dalla mobilità del divenire, ma anche dal dinamismo qualitativo interno della situazione che è sempre un nuovo adesso »[74]. Tale aspetto è irrinunciabile, in quanto « la verità totale dell'umanità si manifesta sempre individualizzata in maniera concreta nella varietà indefinita dei popoli e delle culture umane »[75]. Per questa ragione occorre ricordare che « se la verità è unica, la sua identità non si manifesta, in seno alla realtà, se non nella forma di una serie di apparizioni fra loro analoghe, le quali non possono essere giudicate e misurate da una sola fra di loro, né dall'alto di un osservatorio immaginario situato al di là della storia »[76].

Grandezza e limite della conoscenza umana e dello svelamento dell'essere che ci introducono ad un'ultima serie di considerazioni, la piú importante, quella a cui tende tutto il libro: concerne la dialettica fra rivelazione e nascondimento in seno all'essere (che Balthasar esprime con un sintetico gioco di parole: *Enthuellung und Verhuellung*)[77] e, sulla base della verità cosí scoperta, l'altra dialettica sgorgante dall'interrelazione dei trascendentali. Al termine di questo sforzo « la verità come mistero, nella misura in cui una descrizione ne è possibile, ci apparirà nella sua integralità »[78].

---

[71] *Ibidem*, 179; cfr. 166-180.
[72] *Ibidem*, 186.
[73] *Ibidem*, 180-194.
[74] *Ibidem*, 192-193.
[75] *Ibidem*, 193.
[76] *Ibidem*, 194.
[77] *Ibidem*, 195.
[78] *Ibidem*, 195.

« La verità, *a-letheia*, è la qualità dell'essere che non è nascosto. Ogni essere in quanto tale è sempre svelato nella misura in cui sfugge alle tenebre del nulla per fare il suo ingresso nell'esistenza, là dove si trova esposto allo sguardo della conoscenza. In breve, nella misura in cui l'essere è conoscibile, è già sempre svelato come tale. Bisogna dire di piú: non solo è rivelato come essere, ma anche sempre come questo essere concreto, dotato di una essenza particolare che permette una manifestazione esterna ed in ultima analisi la conoscenza » [79]. L'essere ci è presente nella sua nudità piú radicale: per questo motivo, « nell'atto di conoscenza, come tale, si deve sempre trovare un atteggiamento benevolo, se non compassionevole, per accogliere l'essere senza difesa, avvolgendolo in una calda atmosfera d'amore e di discrezione » [80].

Questo momento non può tuttavia essere considerato unilateralmente come il solo, poiché « la confessione delle cose che rivelano la loro verità, non è indiscreta ed illimitata. Trova i suoi limiti nell'interiorità stessa dell'essere. La realtà non è solamente svelata; essa è anche sempre ed essenzialmente, fino alla fine, avvolta come da un velo » [81]. È questa una proprietà immanente alla rivelazione delle cose, di modo che si può formulare una dialettica in questi termini: « Le cose sono rivelate proprio in tanto quanto sono avvolte e nascoste ed è in questa maniera che esse diventano oggetto della conoscenza » [82]. Oppure: « È precisamente lo svelamento dell'essere che come tale si presenta come il suo velo piú opaco » [83]. In questo paradosso hanno la loro radice la sorpresa ammirata che sempre ci coglie di fronte all'essere (il *thaumazein* dei greci in tutte le sue sfumature) [84], come pure l'*intus legere* della conoscenza [85], l'ir-

---

[79] *Ibidem*, 195.
[80] *Ibidem*, 196.
[81] *Ibidem*, 196.
[82] *Ibidem*, 196.
[83] *Ibidem*, 196.
[84] *Ibidem*, 196, 200.

riducibilità dell'amore con cui ci accostiamo alla verità [86] e che si chiama ora confidenza [87], ora pudore [88], ora immersione in ciò che è oggettivamente piú grande [89]. In ognuno di questi momenti vediamo sempre « coincidere lo svelamento e il nascondimento dell'essere come in un velo » [90], fino ad essere trasportati in una dimensione infinita, divina, che solo la parte teologica può abbordare e che propriamente si chiama grazia [91]. Ogni realtà è quindi, in questa linea, emergenza del suo centro profondo, attestazione della sua essenza tramite una figura, parola del suo nucleo essenziale [92]. Ed essa è particolarmente rischiarata dalla presentazione circolare delle sue proprietà trascendentali nella loro implicanza reciproca.

Tre sono i trascendentali che Balthasar prende in esame [93]: il vero, il buono ed il bello. Occorre subito notare che, essendo proprietà trascendentali dell'essere, essi devono essere considerati in intima unione reciproca, perché come tali essi mostrano la profondità inesauribile e la straripante ricchezza dell'essere [94]. Il punto di partenza dell'analisi è l'apertura o rivelazione dell'essere.

Cominciamo con la verità, in cui possiamo scoprire piú facilmente la dialettica fra ciò che si apre (il fondamento stesso dell'essere), ciò che è direttamente manifestato (l'apparizione della figura) ed il movimento che li articola entrambi, senza mai identificarli. « Colta alla sua sorgente, l'apertura dell'essere è un'azione, un gesto espressivo, un'illuminazione, un'auto-donazione accordata dall'essere. Al termine di tale atto — un termine

---

85 *Ibidem*, 197.
86 *Ibidem*, 198-201.
87 *Ibidem*, 201-202.
88 *Ibidem*, 202-204.
89 *Ibidem*, 204-205.
90 *Ibidem*, 204.
91 *Ibidem*, 205.
92 Si veda il riassunto fornito da Balthasar in *La Gloire et la Croix*, I, 517-518 e *Phénoménologie de la vérité*, 206.
93 Donde la critica di B. Mondin, *Han Urs von Balthasar*, in *I grandi teologi del secolo XX*, Torino 1969, I, 296 (nota).
94 *Phénoménologie de la vérité*, 214.

che è anche un fine — si trova l'apparizione, la figura, nell'accezione passiva del termine, in quanto espressa. È in essa che l'essere prende la sua misura, si oggettivizza, diventa intelligibile, poiché è divenuto interiormente luminoso »[95]. Solamente nell'apparizione della figura (*Schau der Gestalt*) si manifesta il fondamento stesso (*Grund*) dell'essere. Si deve dunque seguire una duplice direzione: dall'essere alla sua manifestazione; e reciprocamente dalla manifestazione al fondamento stesso dell'essere. La maniera con cui consideriamo questo processo non ha soverchia importanza; basta notare la presenza assolutamente necessaria delle due coordinate, luce e misura, corrispondenti ai termini scolastici *lumen et mensura, lumen et pondus*. « Questi due concetti esprimono la verità nella sua radice. Progredendo verso la manifestazione, l'essere diventa luminoso nel suo stesso fondamento, per sé e per gli altri, integrandosi al movimento di comunicazione, in cui diventa comprensibile per sé e per gli altri. Tuttavia solo la misura lo rende conoscibile »[96], in quanto solo l'immagine « garantisce agli altri una rappresentazione esatta »[97].

Analoghe osservazioni devono essere fatte se si passa al secondo trascendentale, la bontà, nel cui movimento l'essere « comunica il suo contenuto intimo, arricchendo con tale gesto il contenuto stesso »[98]. La coordinata da mettere in evidenza qui è il valore, poiché la bontà è *bonum diffusivum sui* e richiede sempre, per essere autentica, la qualifica di *bonum honestum*. La dialettica che ne deriva si può esporre in questi termini: ogni sforzo verso il bene, lo suppone come oggetto suscettibile di essere raggiunto da parte del soggetto; ma anche e contemporaneamente postula che esso non si rinchiuda mai in se stesso, ma tenda sempre

---

95 *Ibidem*, 206 ss.
96 *Ibidem*, 207.
97 *Ibidem*, 207.
97 *Ibidem*, 207.
98 *Ibidem*, 208.

alla comunicazione. Il concetto di bene sarà adeguatamente esposto allorché i due aspetti s'identificheranno, ponendo un'adeguazione fra fondamento e figura, fra rivelazione e valore. In questo stadio di perfetta comunicazione ciò che deve essere sottolineato è il carattere disinteressato del bene, che per sua essenza tende ad espandersi [99].

Quanto alla relazione fra vero e bene si può dire icasticamente cosí: « La luce della verità potrebbe apparire come una luce fredda, incapace di espandere gioia, se non le si aggiungesse il calore del bene » [100]. In forza dell'immanenza reciproca, derivata dalla loro qualità di trascendentali, il vero ed il bene permettono una visione particolare dell'apertura dell'essere, intesa sempre come comunicazione e valore. Tuttavia se non si vuole rimanere ad una descrizione formale [101], si deve accedere al terzo trascendentale, la bellezza. « Essa è il fondamento supremo e misterioso dell'essere che traspare in tutte le manifestazioni. Per essere piú precisi, essa è innanzitutto la manifestazione immediata di quel qualcosa di irriducibile che si scopre in tutto quanto è rivelato, di quell'eterna gratuità che abita l'essere di ogni esistente » [102]. È nella *species*, in questo eterno splendore da cui promana la gioia, che il *lumen* e la *mensura* acquistano tutta la loro profondità, proprio perché qui traspare in sommo grado la gratuità di ogni manifestazione dell'essere. « La bellezza è il puro splendore del vero e del bene in maniera assolutamente disinteressata; essa è la comunicazione che riposa in se stessa e che si espande calmamente; essa è infine una gioia indescrittibile che plana sopra ogni cosa e che partecipa alla gioia insondabile dello splendore originario dell'essere. Per questa ragione la bellezza è caratterizzata da una totale assenza di invidia nel dono di sé: essa inonda con il suo splendore tutti coloro che la

---

[99] *Ibidem*, 209-210.
[100] *Ibidem*, 210.
[101] *Ibidem*, 211.
[102] *Ibidem*, 212.

contemplano, come il sole abbraccia con i suoi raggi tutto un paesaggio; essa non può essere troncata, né divisa, per il fatto di essere partecipata. Può insinuarsi in tutti gli elementi ed in tutti gli aspetti particolari dell'essere, anche quando ci paiono opposti, senza essere affatto sminuita. Cosí essa sembra risiedere talora completamente nella misura, nella proporzione, nella figura ben delimitata, nell'immagine che manifesta l'essenza. Ma subito si ha l'impressione che essa si trovi nel movimento, nel ritmo della comunicazione o ancora nell'eterno slancio dell'aspirazione che tende a superare tutte le forme e tutte le immagini definite. Essa può sembrare manifestarsi ora in ciò che vi è di piú formale ed ora in ciò che non ha forma. Ma questi due modi d'apparizione — li possiamo chiamare classico e romantico, disegno e pittura, gusto apollineo e gusto dionisiaco — non sono che rivelazioni differenti di un unico mistero fondamentale, quello della bellezza» [103]. « Essa proclama il mistero dell'essere ad ogni svolta del cammino, ma solo comprende le sue parole colui che ne ha già il sentimento nel cuore » [104].

I tre trascendentali che abbiamo esaminato mostrano che « nulla potrebbe essere svelato e reso intelligibile se non avesse il suo fondamento nel mistero supremo, il cui carattere misterioso non deriva da una carenza di luce, ma da una sua sovrabbondanza »[105]. Attraverso la loro analisi « si conclude la descrizione della verità immanente al mondo, ma anche si apre un altro problema che ne è la logica conseguenza: la relazione della verità del mondo con Dio » [106].

5. S'intravvede quindi in filagrana la portata teologica dell'opera filosofica balthasariana. L'autore stesso d'altronde provvede ad una esplicitazione che non può la-

---

[103] *Ibidem*, 213.
[104] *Ibidem*, 214.
[105] *Ibidem*, 214.
[106] *Ibidem*, 206.

sciare dubbiosi: « Occorre soprattutto evitare di dare l'impressione che una fenomenologia puramente immanente della verità del mondo sia possibile senza uno studio diretto della problematica scaturente dai rapporti fra verità finita e verità infinita. D'altronde il lettore attento si è certo accorto ad ogni istante che tutta la descrizione precedente della verità del mondo era una descrizione della sua natura creata e contingente, dunque implicante già la relazione fra verità mondana situata in primo piano e verità eterna situata in profondità » [107].

Balthasar ne dà un primo schizzo, dapprima in maniera formale e quindi, reduplicando, in maniera esistenziale. La descrizione formale conosce due momenti: la messa in evidenza della dialettica della partecipazione [108] ed in seguito la tensione esistente tra finito ed infinito con il suo superamento [109]. Il primo momento parte da questa constatazione: « La struttura della verità finita può essere immediatamente scoperta esaminando il suo carattere creato, cioè la sua contingenza » [110]. In altri termini: « L'analisi dell'autocoscienza finita non conduce solamente alla scoperta di un orizzonte vuoto, illimitato, quello dell'essere in generale, considerato come l'a priori trascendentale che rende possibile ogni conoscenza finita; essa permette di concludere espressamente e rigorosamente all'esistenza di una coscienza infinita, intesa come condizione di possibilità dei soggetti finiti » [111].

La distanza che si può cogliere in questa analisi è irriducibile: « La differenza fra il creatore e la creatura deve farsi sentire immediatamente nell'analogia che esiste fra l'essere e la coscienza finita da una parte e l'essere e la coscienza divina dall'altra, poiché nello svelamento dell'essere in generale è da questa prima

---

[107] *Ibidem*, 215.
[108] *Ibidem*, 215-232.
[109] *Ibidem*, 232-242.
[110] *Ibidem*, 217.
[111] *Ibidem*, 216.

distinzione e dalla sua apprensione che dipende ogni conoscenza ulteriore della verità »[112].

In questo primo atto, « in cui il soggetto finito prende la misura di se stesso e dell'essere in generale, Dio, il soggetto infinito, si rivela in una maniera velata ed indiretta, come la sorgente necessaria di ogni verità del mondo e si distingue da ogni coscienza finita, lasciando intravvedere il mistero assolutamente nascosto dell'essere infinito e personale »[113].

Siamo in pieno dominio dell'analogia. « Consciamente o inconsciamente da parte del soggetto umano, Dio deve essere necessariamente implicato in ogni conoscenza della verità, ma in tal modo che questa rivelazione del suo essere si riallacci immediatamente ad una libertà primigenia. Cosí la rivelazione divina resta di necessità puramente ipotetica, che si potrebbe esprimere cosí: se Dio ha voluto creare il mondo, allora la sua rivelazione è necessaria tramite il mondo. In questa rivelazione poi deve apparire come Dio goda di una assoluta libertà, che garantisce inviolabilmente il suo segreto. La verità finita, colta dalla conoscenza, ha il carattere di un libero dono divino, attinto al suo tesoro infinito di verità. Nella misura in cui questo carattere è unito alla verità finita, è la natura stessa di Dio che vi si trova in parte rivelata, cioè la bontà del Creatore che accorda alle sue creature ciò che nulla lo obbliga a comunicare. E poiché anche la forma di comunicazione (e cioè la sua libertà) s'inscrive nel dono stesso e può esservi riconosciuta, allora anche il contenuto (cioè quello che viene trasmesso) riveste il significato di una comunicazione che lascia trasparire qualcosa dell'essenza del creatore. Bisogna ben precisare: poiché non vi è alcuna specie di relazione naturale fra l'espressione e colui che vi si esprime (poiché l'atto della creazione è libero e sottratto ad ogni obbligatorietà da tutti i punti di vista), non vi è altra possibilità d'intravvedere, anche

---

[112] *Ibidem,* 217.
[113] *Ibidem,* 218.

solo furtivamente, qualcosa dell'essenza del Creatore, al di là di questa libera manifestazione divina, che costituisce l'oggetto creato. La conoscenza dell'essenza e dell'esistenza di Dio non può effettuarsi se non nei limiti stretti delle relazioni intercorrenti fra soggetto finito ed oggetto finito. Ciò che Dio manifesta di se stesso nella creazione, l'ha interamente deposto nelle creature rispettive che sono gli oggetti conosciuti ed i soggetti conoscenti. Dal loro essere, dalla loro contingenza, dai loro valori, dalle loro proprietà positive si può derivare quello che il Creatore ha voulto manifestare di se stesso nella creazione »[114].

Se vi è una lezione da trarre, è la seguente: « Rivelandosi come il Creatore, Dio mostra che è contemporaneamente la sorgente profonda del mondo e l'essere assolutamente nascosto; si svela nella misura esatta che è conveniente per insegnare alla creatura che Egli resta il creatore, colui che è libero e sempre nascosto in se stesso »[115].

Ritornando poi sui suoi passi Balthasar propone una rilettura specificante il carattere misterioso della verità mediante la nozione di partecipazione. Tale nozione è adeguata, poiché « la relazione fra verità finita e verità infinita, vista nella prospettiva della creatura, si manifesta come un rapporto di partecipazione interna, derivante da una necessità intrinseca; una relazione talmente stretta, che la verità del mondo si dissiperebbe e cesserebbe semplicemente di esistere come verità, se si staccasse dalla verità divina. Ma vista nella prospettiva di Dio, la stessa relazione si manifesta come una rivelazione compiuta liberamente senza alcuna dipendenza naturale »[116].

Continuando quindi nella sua reduplicazione, Balthasar propone di applicare alle relazioni Dio-Creatura, il rapporto fra materia e spirito precedentemente esa-

---

[114] *Ibidem*, 218.
[115] *Ibidem*, 219.
[116] *Ibidem*, 220.

minato. Lo fa seguendo lo stesso cammino esperimentato allora, esaminando i rapporti fra l'immagine, il significato e la parola. Anche qui restiamo nel campo dell'analogia. « Abbiamo visto che il carattere indiretto della conoscenza discorsiva ha il vantaggio di preservare l'interiorità dell'essere che si manifesta, mentre la spontaneità del soggetto conoscente trova un'occasione per attestarsi. In maniera analoga, ogni rivelazione di Dio attraverso la creazione resta una rivelazione indiretta, limitata al segno creato, che solo permette al soggetto finito di apprendere qualcosa dell'essere divino che si manifesta suo tramite »: « nessun cammino permetterà mai allo spirito finito di impadronirsi direttamente di Dio: sempre sarà ricondotto al linguaggio simbolico delle cose, attraverso cui Dio gli parla » [117]. « Questa visione (*Schau*) di Dio nei segni della sua creazione può essere paragonata alla manifestazione delle profondità dell'essere attraverso l'immagine » [118]. Come questa, anche quella rivela qualcosa che sempre la trascende: « Il velo del creato non si squarcia mai completamente » [119]. Davanti ad esso non resta che l'adorazione, come alla conoscenza naturale non restava che l'ammirato stupore. Simile all'immagine che impallidisce per lasciar trasparire la luce penetrante dell'essenza di cui è veicolo, la creatura (anch'essa immagine, precisamente immagine di Dio, ma solo immagine) attesta il suo carattere fragile e translucido, capace tuttavia di far brillare il carattere assoluto della verità divina, come il sole attraverso le nubi del mondo [120]. Cosí il carattere limitato della conoscenza umana con tutte le sue aporie, rinvia all'identità unitaria e libera della conoscenza divina, misura di ogni comunicazione di essere. È possibile osservare questo rinvio da un punto

---

[117] *Ibidem*, 222.
[118] *Ibidem*, 223.
[119] *Ibidem*, 224.
[120] *Ibidem*, 225.
[121] *Ibidem*, 226-230.

di vista formale [121] o da un punto situazionale [122]: il processo ha poca importanza a questo stadio della nostra esposizione. Piú utile ci pare riferire la conclusione: « La misura dell'essere finito non si deve cercare altrove che in Dio; per questo la creatura è nella verità solo quando si sforza di mostrarsi fedele alla misura assegnatale dalla conoscenza e dalla volontà divina, elevandosi al di sopra di se stessa, della sua conoscenza e della sua volontà. Tale misura divina non può essere calcolata o dedotta partendo da realtà umane già date; essa non può che essere accolta in un atteggiamento di costante apertura alla voce di Dio. Per questa ragione, la verità come partecipazione e rivelazione si compie in un'obbedienza sempre piú fedele da parte della creatura, alla manifestazione costantemente rinnovata della volontà di un Dio sempre piú grande » [123].

Analoghe osservazioni si trovano nelle poche pagine dedicate alla dialettica finito-infinito e rette da questo principio generale: « La verità della creatura è contingente tanto quanto il suo essere. Ora, come l'essere della creatura non sussiste se non a causa dell'essere divino che vive in essa e al di sopra di essa, cosí si deve dire che la verità creata è tale, solo perché la verità di Dio la fonda e la rende possibile » [124].

Balthasar segue passo a passo Tommaso d'Aquino che cita abbondantemente, proponendo dapprima un'analisi formale [125] e quindi un dettato situazionale [126]. La sua conclusione si può cosí riassumere: « Ogni verità, anche la piú modesta, porta in sé la promessa e la garanzia della verità eterna e totale » [127]; « nel piú piccolo atto di pensiero vi è già in germe la conoscenza del vero infinito; ogni giudizio costruito da una ragione umana è una prova di Dio » [128].

---

[122] *Ibidem*, 231-232.
[123] *Ibidem*, 232.
[124] *Ibidem*, 233.
[125] *Ibidem*, 233-237.
[126] *Ibidem*, 237-242.
[127] *Ibidem*, 240.
[128] *Ibidem*, 241.

E per ricapitolazione piú generale possiamo dire: « Ogni ricerca dell'unità dell'essere è in fondo una ricerca di Dio ed implica la confessione che tutto quanto è creato non è Dio »; « la verità mondana, a causa del suo carattere finito, è come una freccia indicatrice di quella identità infinita che traspare in essa e che la rende possibile » [129].

Tutto questo discorso, reduplicato in maniera esistenziale, si esprime poi nella problematica del desiderio naturale (inefficace) di Dio, nella linea messa in valore da Henri de Lubac [130], per terminare con taluni accenni alla dottrina della grazia [131].

6. *Wahrheit* è un lavoro squisitamente filosofico: esso ci rivela una struttura di pensiero strettamente articolata con l'analogia dell'essere. Per questa ragione lo riteniamo capitale nello svolgersi del pensiero balthasariano, anche se in seguito gli accenti potranno subire delle inflessioni. La struttura qui messa in luce e che incontreremo ancora nel prossimo periodo, è alla base non solo di *Das Ganze im Fragment* e del metodo d'integrazione ivi proposto, ma anche della *Herrlichkeit* I e III/1. L'influenza di G. Siewerth sullo sviluppo ulteriore della produzione balthasariana [132] conduce ad approfondimenti, ma non a mutamenti sostanziali. Piú che la dialettica dei trascendentali e lo sforzo di considerare il bello (*pulchrum*) come il trascendentale piú profondo dell'essere — dialettica che sostiene il principio architettonico della *Herrlichkeit* nei confronti della drammatica e della logica, come avremo occasione di notare in seguito [133] —, vorremmo qui richiamare l'attenzione proprio sul principio di analogia, senza il quale la produzione balthasariana resta incomprensibile.

---

129 *Ibidem*, 241.
130 *Ibidem*, 242-255.
131 *Ibidem*, 255-259.
132 *Rechenschaft* 1965, 36.
133 H. VORGRIMLER, *art. cit.*, ha ben sottolineato quest'aspetto dei trascendentali, a nostro avviso in maniera però troppo unilaterale: 690.

Wahrheit ne offre una prima esauriente esposizione; ad essa Balthasar rinvierà sempre fino a che non avrà occasione di riprenderla nella conclusione della *Herrlichkeit* III/1 che citeremo lungamente. Bastino per ora questi accenni per poter continuare l'esposizione del pensiero.

C. SECONDO PERIODO DI BASILEA: 1949-1965

Questo secondo periodo è assai piú ampio ed è idealmente circoscritto da due avvenimenti: la realizzazione dell'Istituto secolare con Adrienne von Speyr e la svolta pratica descritta nel *Rechenschaft* 1965. Come catalizzatore di questi anni si può assumere *Schleifung der Bastionen* del 1952, di cui abbiamo già ampiamente trattato, ricordando inoltre che i primi due volumi della *Herrlichkeit* datano 1961 e 1962 e che 1963 datano *Das Ganze im Fragment* e *Glaubhaft ist nur Liebe* di cui ci occuperemo nella seconda parte del nostro studio. Per il resto basterà indicare le direzioni di ricerca, soffermandoci poi sulle coordinate di un pensiero sempre piú strutturato.

I - *Direzioni di ricerca*

1. La pastorale nel mondo studentesco e la fondazione dell'Istituto Secolare pongono vivissimo a Balthasar il problema del ruolo del laico nella Chiesa: la piccola opera *Der Laie und der Ordensstand* del 1948 [1] e parecchi articoli [2] fra cui i piú importanti sono senza dubbio

---

[1] *Der Laie und der Ordensstand,* Einsiedeln 1948; II ed.: Freiburg-in-Brisgau 1949; trad. franc.: *Laïcat et plein apostolat,* Paris-Liège 1949; v. il giudizio di J. Pollet, « Rv Sc R » 24, 1950, 401.

[2] *Wandlungen im Ordensgedanken,* « Schweizer Rundschau » 1953, 679-687 (numero speciale: *Die Kirche*); *Der Laie und die Kirche,* in *Viel Aemter, ein Geist,* Einsiedeln 1954, 13-30 (ripreso in *Sponsa Vergi. Saggi teologici* II, 311-325); *Vom Weltamt der Laien,* « Der Christ in der Welt » (Wien) 5, 1955, 12-15 (riassunto del precedente); *Die Theologie des Ratestandes,* in *Wagnis der Nachfolge,* Paderbon 1964, 9-57: questo volume, curato da Stephan Richter con la

Das Aergenis des Laienordens del 1951 e *Zur Theologie der Saekularinstitute* del 1956 [3] precisano le scelte balthasariane. Queste posizioni sono evidentemente sorrette dalla risposta che il teologo svizzero offre all'interrogativo: chi è il vero discepolo di Cristo? Parecchie vie sono battute da Balthasar per rispondere a tale questione. Eccone alcune. Innanzitutto l'esempio vivo dei santi e particolarmente dei due fiori del Carmelo: Teresa di Lisieux ed Elisabetta della Trinità [4]. La ragione di tale scelta è semplice: « Sembra che in nessun ordine, nei tempi moderni, siano state ricevute tante grazie precise di missione quante ne ha accolte il Carmelo: grazie che rappresentano il contrappeso alla tendenza del mondo e della Chiesa nel medesimo periodo. Nel secolo dell'azione cattolica, ecco potente il richiamo all'unico necessario, alla contemplazione, senza considerazione di frutti o di risultati; nel secolo della psicologia, ecco il richiamo all'anonimato non solamente del velo monastico, ma piú profondamente della pura adorazione liturgica di Dio, considerato in se stesso e per se stesso, ad un tale livello che gli adoratori sembrano

---

partecipazione di figure eminenti (oltre a Balthasar troviamo Jean Leclercq, Suso Frank, Hans Albert Timmermann e Robert Svoboda) ripete alla vigilia del Concilio i grandi temi della riforma balthasariana: donde la sua importanza per la nostra indagine.

[3] *Das Aergernis des Laienordens*, « Wort und Wahrheit » 6, 1951, 485-494 (con punte polemiche); *Zur Theologie der Saekularinstitute*, « Geist und Leben » 29, 1956, 182-205 (ripreso in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 409-443).

[4] *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Koeln-Olten 1950 (trad. franc.: Paris 1973); *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Koeln-Olten 1952 (trad. franc.: Paris 1959; trad. ital.: Milano 1959; noi citeremo la trad. francese); *Schwestern im Geist: Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970 (ripresa dei precedenti: v. infra). Per Teresa di Lisieux ricordiamo inoltre la prefazione balthasariana a *Geschichte einer Seele*, Einsiedeln 1947 e a *Selbstiographische Schriften*, Einsiedeln 1958. Rammentiamo anche che Balthasar fa parte del Comitato per l'Edizione del Centenario (edizione internazionale: Einsiedeln e Paris 1972 ss.). Per Elisabetta della Trinità: anche *Die geistliche Sendung Elisabeths von der Dreifaltigkeit*, in « Die Schweizerin » 39, 1951, 37-42. Cfr. *Rechenschaft* 1965, 18, 20, 22. Sull'insieme di queste opere: « Th St » 17, 1956, 448-449; « Civ Catt » 1957/3, 525; « Zeit Kath Th » 93, 1971, 346-347; « NRT » 95, 1973, 941-942; « La Vie Spirituelle » 1973, 737-738 (M. Veys formula alcune critiche di dettaglio all'interpretazione della vocazione di Teresa). Si può vedere l'articolo di B. Albrecht, *L'amore di Dio come impegno per gli uomini*, « Communio » 1, 1972/5, 335-341 che è eco fedele dell'interpretazione balthasariana di Teresa di Lisieux. Cfr. pure Th. Vinçotte, in *Dossier Balthasar*, 147-149.

interscambiabili. Nel secolo dell'ideale religioso della personalità ecco il richiamo ad un'esistenza tutta dedita ad una missione soprannaturale, in cui le disposizioni e le inclinazioni personali sono al massimo degli elementi e tale da esigere la disponibibilità per il completo sacrificio della propria natura. La contemplazione che origina e fornisce l'elemento vitale di ogni esistenza ecclesiale, deve essere conservata pura nella sua sorgente »[5].

Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione hanno attraversato l'alba del nostro secolo come una freccia luminosa, ciascuna a suo modo. « Teresa è espansiva: è una personalità originale che rende cristianamente ed umanamente amabile tutto ci che sfiora. Il mondo di Elisabetta è nello stesso tempo piú elevato e piú ristretto, la sua umanità meno rigorosa e meno persuasiva: Elisabetta non convince che per il desiderio di nascondersi dietro l'idea colta con suprema passione »[6].

Le vie della contemplazione non sono misurabili quantitativamente: Elisabetta e Teresa, ciascuna in maniera sua peculiare, hanno una forza che risiede « nella meditazione, nella contemplazione, nella penetrazione profonda della Parola che loro basta e di cui non riusciranno mai a penetrare fino in fondo la vastità »[7]. Certo il loro messaggio è anche dottrinale; ma non unicamente: perché la vita carmelitana « è fatta di realizzazioni silenziose, di preghiera, di sofferenze »[8]. Il messaggio di Teresa e di Elisabetta è facilmente accessibile: esse vivono nel nostro tempo, ci sono vicine, ci presentano un modello a portata di mano e che si può

---

[5] *Elisabeth de la Trinité*, 21.

[6] *Ibidem*, 23-24. Un esempio singolare nella preghiera di lode riportata alle pp. 201-202, o nella preghiera alla Trinità (199-200), o nel questionario alla postulante (197-198), o ancora i testi raccolti sotto la rubrica: Infinito (87-112) con il bel commento balthasariano.

[7] *Ibidem*, 25.

[8] *Ibidem*, 26.

riassumere in una semplice frase: inchinarsi adorando dinanzi all'amore di Dio che ci pervade [9].

Il medesimo messaggio fondamentale Balthasar vuole proporcelo con altri mistici del passato: Matilde von Hackerborn, Guglielmo di Saint-Thierry, Angelo Silesio [10] e nelle collane da lui dirette Caterina da Siena, Giovanni della Croce, Antonio Rosmini, Teresa d'Avila, fino ad autori assai vicini come Charles de Foucauld e Adrienne von Speyr [11]. Esso è d'altronde sinteticamente e storicamente espresso nell'articolo *Teologia e santità*, che data 1948 [12]. Ciò che Balthasar propone è il programma di un'unità spirituale centrata cristologicamente: è « mediante quest'unità del sapere e della vita, che i grandi dottori della Chiesa, in corrispondenza con il loro ufficio particolare, diventano degli autentici luminari e pastori » per tutti noi [13]. Non può essere diversamente, perché « il loro compito consiste nell'insegnare e trasmettere la verità della rivelazione: verità divina che si presenta nella vita di Cristo, in modo da poter essere riconosciuta e verificata da parte del dottore e degli ascoltatori in forza del suo agire nella verità » [14]. Quest'unità di dottrina e di vita è però precaria ed uno sguardo alla storia basterà a convincercene [15].

Il peso dello sdoppiamento fra dommatica e spiritualità, fra teoria e santità, si può cogliere ad esempio proprio in uno dei momenti che pure può essere considerato di pieno fulgore, perché ci dona Francesco di Sales e Giovanni della Croce. Un paragone ci aiuterà a

---

[9] *Ibidem*, 27-36, 87-175.

[10] *Angelus Silesius*: *Dich auftun wie die Rose*, Einsiedeln 1954 (con appendice: 95-102): antologia; *Mechtild von Hackeborn*: *Das Buch vom stroemenden Lob* (*Liber Specialis Gratiae*), Einsiedeln 1955 (con introduzione: 7-8); *Wilhelm von Saint-Thierry*: *Gott Schauen, Gott Lieben* (*Tractatus de Contemplando Deo*; *Tractatus de Natura et Dignitate Amoris*), Einsiedeln 1961 (con introduzione: 5-16).

[11] La lista completa in *Rechenschaft* 1965, 18-20; cfr. pure la nota bibliografica finale.

[12] *Theologie und Heiligkeit*, « Wort und Wahrheit » 3, 1948, 881-896; ripreso ed integrato in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 200-229.

[13] *Teologia e santità* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 201.

[14] *Ibidem*, 201.

[15] *Ibidem*, 206-214; in particolare 207.

comprendere meglio. « Negli antichi l'intera esperienza personale si adatta sempre ad un rivestimento dommatico: tutto viene volto nell'oggettivo; gli stati, le esperienze, gli sconvolgimenti e le sollecitudini soggettive si presentano solo per cogliere piú in profondità e con maggior ricchezza il contenuto della rivelazione e per orchestrarlo. Qualsiasi spiritualità, qualunque mistica preserva un carattere ministeriale. Essa, come l'intera santità in genere, è soprattutto un mandato, una missione ecclesiale. Non si era ancora dimenticato che inesorabilmente Paolo, se non respingeva o distruggeva tutti i carismi soggettivi, li riscattava però dal pericolo di soggettivismo ordinandoli, come a loro fine ulteriore, entro la struttura in sé sussistente della Chiesa. Certo, v'erano anche allora taluni polloni abnormi, talune proliferazioni che, spinte inanzi, avrebbero potuto condurre la spiritualità a rendersi autonoma rispetto alla dommatica. V'era un Evagrio Pontico, v'erano i Messaliani ed altre sette che ponevano indebitamente in primo piano l'esperienza religiosa. E tuttavia la stessa teologia di un Evagrio, di un Macario, di un Diadoco di Fotica, di un Cassiano, rimane sempre ancora pregna di elementi dogmatici piú di quella corrispondente degli spirituali del grande secolo. Sebbene la dottrina di questi ultimi non sia minimamente in contraddizione con la teologia dommatica — Francesco di Sales e Giovanni della Croce sono pure dottori della Chiesa — nondimeno resta vero che, primariamente, essa è meno una mistica posta a servizio dell'elemento oggettivo, che una mistica soggettiva dell'esperienza e degli stati dello spirito » [16].

Questo sdoppiamento ha fatto sí che i due poli siano divenuti a poco a poco quasi disparati, con gravi perdite reciproce. « Si confronti il beneficio che la dommatica ha ricavato da un mistico come Dionigi (non a caso è il piú commentato) con le risultanze dommatiche an-

---

[16] *Ibidem*, 210.

che dei migliori mistici moderni, persino di Giovanni della Croce. Ma si paragoni anche, se se ne ha il coraggio, il risultato in santità di un manuale moderno di teologia con il corrispondente vantaggio tratto da un commentario scritturistico dei Padri »[17].

Perciò la conclusione deve essere la seguente: se non si vuole dichiarare bancarotta per il vigore speculativo della teologia — e cioè in ultima analisi, della ragione credente — bisogna ritornare a rimpolpare i nostri manuali e le nostre trattazioni dommatiche attingendo a piene mani ai tesori dei santi e degli spirituali[18]. Ma pure, non vi è alcun motivo da parte di questi ultimi di mettere un ostracismo alla teologia: « Se dalla piccola Teresa si fosse preteso di piú che una sola autobiografia devota, per giunta adattata al gusto delle sue sorelle di sangue, si sarebbe potuto ottenere ben piú di quanto, pur mirabile, essa ha saputo riversare nelle sue pagine »[19].

Ritorneremo ancora su questo articolo: per ora basti sottolineare perché Balthasar ricorra con tanta insistenza all'esempio dei santi, dei mistici, degli spirituali: per evitare una frattura che preannuncia una sclerosi e presentare una " teologia spirituale " scientifica, coerente, nutriente, secondo un programma indefessamente perseguito[20].

2. Un'altra strada per comprendere maggiormente chi sia il cristiano è offerta a Balthasar dalla traduzione degli scrittori francesi: di nuovo Claudel[21]; di nuovo Péguy[22]; ma soprattutto Georges Bernanos, scoperto

---

17 *Ibidem*, 212 ss.
18 *Ibidem*, 211-214, 214-217, 221-229.
19 *Ibidem*, 212.
20 *Ibidem*, 228 ss.
21 *Paul Claudel. Strahlende Gesichter* (*Visages Radieux*), Einsiedeln 1957 (ripreso nelle opere scelte: 1963); *Paul Claudel: der Gnadenkranz* (*Corona Benignitatis Anni Dei*), Einsiedeln 1957 (con appendice: 159-162; ripreso nelle opere scelte: 1963); *Paul Claudel. Gesammelte Werke*. I, Einsiedeln-Heidelberg 1963 (*Gedichte;* con appendice: 571-601); *Paul Claudel. Heiligenblaetter* (*Feuilles de Saints*), Einsiedeln 1964. Per altre indicazioni: v. bibliografia.
22 *Charles Péguy*: *Wir stehen alle an der Front*, Einsiedeln 1953 (antologia

anche tramite la finissima opera di Albert Béguin [23]. Balthasar presenta al pubblico svizzero e tedesco la corrispondenza dello scrittore francese nel 1951, 1953, 1954; tre novelle nel 1954; *I grandi cimiteri sotto la luna* sempre nel 1954 [24]. Allo studio di Bernanos è inoltre legata la piccola opera *Der Christ und die Angst* del 1951 [25]. Tuttavia è la grande monografia del 1954 (riedita nel 1971) che offre l'ampiezza dell'influsso di Bernanos sul nostro autore [26]. Il messaggio profondo dello scrittore francese consiste senz'altro nell'aver sottolineato l'esistenza ecclesiale del cristiano: nel peccato, nella sofferenza, nella morte, nella gioia il discepolo di Cristo si ritrova e si rinvigorisce, grazie ai sacramenti ed alla luce che promana dalla Chiesa.

Per Balthasar l'universo cristiano di Bernanos è un universo ecclesiale: « La Chiesa è al centro del nostro studio, quella Chiesa che Bernanos ha compreso come sorgente di felicità, in quanto comunione dei santi e come amore realizzato, in quanto tesoro di quei sacramenti che egli considerava fonte di ogni esistenza cristiana e soli capaci di darne una forma giusta. In questa prospettiva anche la Scrittura passa in secondo piano: Bernanos non leggeva che assai poco la Bibbia e l'Antico Testamento gli resta del tutto estraneo; il libro che leggeva era il comandamento d'amore predicato da Cristo e l'applicazione di tale comandamento alla vita umana » [24].

---

con introduzione: 7-9); cfr. anche *Streiflichter ueber Péguy*, « Renaissance-Gespraeche » 1, 1963. Cfr. pure T. Vinçotte, in *Dossier Balthasar*, 141-143.

[23] Cfr. *Rechenschaft* 1965, 22 (su Bernanos), 35-36 (su Béguin).

[24] Cfr. bibliografia. Cfr. anche i saggi *Die Stellung von Georges Bernanos zur Kirche*, « Schweizer Rundschau » 53, 1953, 253-305 (ripreso in *Lob der Schoepfung und Aegernis der Zeit*, hrsg. K. Schmidthus, Basel-Freiburg 1959, 59-72); e *Georges Bernanos*: *Hoelle und Freude*, *Nachwort* a *Die Freude* (*La joie*), Koeln 1954, 3-11 (ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 391-398).

[25] *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1951; trad. ital.: Roma 1957; si tratta anche di un lavoro squisitamente filosofico e Balthasar vi lega una particolare importanza: *Rechenschaft* 1965, 22. Cfr. la recensione di L. Malevez, « NRT » 1956, 325.

[26] *Bernanos*, Koeln-Olten 1954; trad. franc.: *Le chrétien Bernanos*, Paris 1956. Cfr. J. Plagnieux, « Rv Sc R » 31, 1957, 208; P. Burgelin, « RH Ph R » 37, 1957, 180-181; J. Jorisen, « Zeit Kath Th » 94, 1972, 361-362. Cfr. pure Th. Vinçotte, *Dossier Balthasar*, 143-146.

[27] *Le chrétien Bernanos*, 12.

Balthasar non intende ridurre Bernanos ad una serie di tesi; preferisce parlare della sua monografia come di una semplice impalcatura. « Se ci pare futile insistere sulle debolezze della Chiesa che sono cosí evidenti per tutti coloro che solo si decidono ad aprire gli occhi, altrettanto ci sembra capitale, rileggendo i testi di un grande scrittore, di mettere in luce gli ammirevoli segreti di questa Chiesa che quasi tutti ignorano e che nessuno vuole conoscere »[28].

È il compito ammirevole della seconda parte della monografia[29]. « Descrivendo questo ambiente vitale e vivendo di esso, Bernanos si mostra un cristiano nutrito da una preghiera ardente, da una fede illuminata capace di rispondere alle terribili questioni del suo tempo e contemporaneamente colpito fin nel piú profondo del suo essere dalla ferita quotidiana infertagli da un mondo peccatore »[30]. L'amore per la Chiesa dona a Bernanos un grande coraggio: « Mentre noi ancora dormivamo, egli era già sveglio da lungo tempo e spiava nella notte. Bernanos è obbediente al comando del Signore: considerate il fico e gli altri alberi: quando mettono le gemme, voi dite che l'estate si avvicina »[31]. In lui « vi è un pensiero vivente capace di espandersi all'aria libera, che invano si cercherebbe nella nostra teologia attuale, troppo corta nel suo slancio e troppo soddisfatta di sé »[32].

Negli anni fecondi di *Schleifung der Bastionen*, la figura di Bernanos con le sue appassionate invettive ed il suo amore filiale verso la Chiesa, diventa paradigmatica dell'equilibrio cristiano, ponendosi come la spia della cristianità addormentata, la sentinella che mai prende riposo e che instancabilmente ripete un messaggio di cui vive nel piú intimo di se stessa: « Basta essere sufficientemente coraggiosi per ascoltare questa

---

28 *Ibidem,* 12.
29 *Ibidem,* 183-485.
30 *Ibidem,* 487-565.
31 *Ibidem,* 10.
32 *Ibidem,* 9.

proclamazione » intempestiva[33]. Per cosí dire, Balthasar trova in Bernanos, portato al suo punto d'incandescenza, tutto ciò che lo aveva attirato in Claudel e Péguy, come anche in Léon Bloy, Gertrud van Le Fort e François Mauriac[34].

3. Una terza via deve essere seguita: è il dialogo con Buber e Schneider incentrato anch'esso sul tema ecclesiologico. Con Martin Buber, Balthasar dibatte il problema che sgorga da Rom 9-11, la relazione fra la Chiesa e la Sinagoga, la loro origine, la loro dialettica, il loro compimento: nella linea di Barth, Przywara, Journet, Fessard (ma con la consueta indipendenza) il teologo svizzero abbozza le principali linee di una teologia della storia, destinata a svilupparsi ulteriormente, ma già presente, in maniera embrionale, nelle opere sui Padri[35]. Si sa che dopo la grande trilogia[36] l'opera di Schneider cade, frantumata[37]; tuttavia l'insegnamento che si può trarre analizzando *Der grosse Verzicht* del 1950, *Die Tarnkappe* del 1951 e *Innozenz und Franziskus* del 1952 resta valido ancora oggi e pone questioni che non possono essere sottaciute nella loro gravità[38]. *La cappa magica* che riprende un'ennesima variazione della leggenda di Sigfrido e Brunilde ci presenta in definitiva « la forza della croce di Cristo che, al di fuori del tessuto di menzogne dell'esistenza decaduta, irrompe in verità e libertà, richiedendo come prezzo il morire

---

[33] *Ibidem*, 10-11. Cfr. tutta la prima parte: 15-179, specialmente 30-38, 76-89, 99-120, 122-130, 171-179.

[34] *Rechenschaft* 1965, 3, 36; solo di Mauriac tuttavia Balthasar ha curato l'edizione di un'opera (*Der Stein des Anstosses. La pierre d'achoppement*, Einsiedeln 1952).

[35] *Einsame Zweisprache. Martin Buber und das Christentum*, Koeln-Olten 1958; *Martin Buber und das Christentum*, « Wort und Wahrheit » 12, 1957, 653-665. Cfr. *Rechenschaft* 1965, 18.

[36] *Reinhold Schneider: Sein Weg und sein Werk*, Koeln-Olten 1953; cfr. con *Reinhold Schneider e il cristiano tragico* (1967), ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 399-419.

[37] *Reinhold Schneider e il cristiano tragico* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 399.

[38] *Reinhold Schneider: Sein Weg und sein Werk*, 200-210 in particolare; *Reinhold Schneider e il cristiano tragico* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 400-418.

con Cristo »[39]. *Il gran rifiuto* espone in situazione violentemente e tragicamente antinomica, la rinuncia di Celestino V al trono papale e la sua sostituzione con Papa Caetani, Bonifacio VIII. « La giustizia, il bene e la potenza sono una cosa sola in Dio, ma se esse debbono apparire nel mondo, se la potenza e la giustizia di Dio debbono essere rappresentate nel mondo, in tal caso l'uomo che si trovi a questo punto d'incrocio viene sottoposto senza riserva ad un'esigenza schiacciante: poiché egli sta nella dualità, che come tale è soltanto un'indicazione, la quale rinvia all'unità divina. Perciò per Schneider il potere regale cristiano è sempre tragico e richiede come suo contrappeso la rinuncia ed ogni potenza ecclesiastica dell'ufficio è sempre fondata sull'impotenza della croce e di Pietro crocifisso, anche là dove si abusa apertamente di essa, come nel caso presente di Benedetto Caetani »[40]. Bonifacio e Celestino sono legati: « i due si appartengono. Bonifacio regna mentre schiaccia Celestino e Celestino prega ed espia per Bonifacio »[41]. In altri termini: « Non è possibile albergare in un unico cuore ambedue le cose: il potere e la croce, l'opera intesa a dar forma al mondo ed il superamento del mondo? Questa suprema domanda Schneider se la pone nel suo dramma *Innocenzo e Francesco* e se la pone in maniera dura, chiara e senza compromessi »[42].

Qui vediamo il crollo dell'impero sacro-cristiano: « I fulmini dell'aquila — le folgorazioni della scomunica contro Filippo, poi contro Ottone e poi contro Federico — si sono spuntati e consumati per il troppo uso; ma anche l'idea dell'impero è interiormente distrutta »[43].

Qui vediamo che « contro l'eresia (degli albigesi)

---

[39] *Reinhold Schneider e il cristiano tragico* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 403.
[40] *Ibidem*, 408.
[41] *Ibidem*, 407.
[42] *Ibidem*, 409.
[43] *Ibidem*, 413.

non è il potere papale il valido contrappeso, ma unicamente Francesco che sostiene al posto del papa la Chiesa vacillante »[44].

Ed ancora siamo di fronte alla massima impotenza. « Attraverso la stanza di Innocenzo morente risuonano dal di fuori i passi dei fanciulli. Si sono messi in marcia per la crociata. *Il papa*: Eccoli. Essi fanno quello che noi non siamo stati capaci di fare. Questo è il terribile castigo di Dio. Signore Iddio, tu sai quale desiderio ardente io avessi di Gerusalemme. *Francesco*: Essi portano tutti il segno della morte sulla fronte. Essi vanno verso il mare e precipiteranno. La bassezza del mondo li corromperà. Innocenzo non li può salvare. Il circolo della tua potestà è compiuto (dice ancora Francesco). Ciò che ancora rimane tu devi patirlo »[45].

« Quello che Schneider in definitiva ci mostra è la Chiesa talmente sotto il segno della Croce che diventa impossibile distinguere, e deve rimanerlo, che cosa in questa croce derivi dalla colpa della stessa Chiesa — la *maxima culpa* — e che cosa invece sia grazia del poter soffrire insieme con Cristo. L'imperatore Federico chiede ad Anselmo di Justingen (in *Innocenzo e Francesco*): Che cosa ti è rimasto della tua fede? La risposta che egli riceve dovrebbe essere anche quella di Reinhold Schneider al tempo dei suoi drammi: La parola, la croce, la vetta rocciosa del ministero: proprio quanto basta perché possano essere riconosciuti sul mare »[46].

« Gli inesorabili interrogativi posti da Reinhold Schneider circa le possibilità dell'esistenza cristiana in questo mondo dovrebbero men che mai restare inascoltati in quest'epoca post-conciliare che corre il pericolo di sacrificare la dimensione verticale della profondità ad una problematica dimensione orizzontale dell'ampiezza »[47].

---

[44] *Ibidem*, 415.
[45] *Ibidem*, 418.
[46] *Ibidem*, 419.
[47] *Ibidem*, 399.

Testimonianze analoghe e complementari sono trovate da Balthasar nella pubblicazione dei *Carnets Intimes* di Maurice Blondel nel 1964 o delle opere teatrali di Calderon de la Barca nel 1959, come anche nella ripresa di uno studio su Mozart nel 1956.

4. Ora dobbiamo brevemente rendere conto di una quarta via, quella dell'attenzione portata agli autori medioevali. Già abbiamo notato Guglielmo di Saint-Tierry; ora menzioniamo Anselmo e Tommaso, senza dimenticare Bonaventura e Dante di cui Balthasar traccerà due ritratti esemplari nella *Herrlichkeit* II. In Anselmo è il problema della grazia e della libertà umana ad essere dibattuto e conciliato nella linea di de Lubac e dello studio su Barth [48]. In Tommaso d'Aquino è la dialettica fra istituzione e carisma, visibile ed invisibile, parola e ministero ad essere posta in evidenza [49]. Questo lavoro è stato poco valutato; esso costituisce tuttavia lo sfondo ecclesiologico su cui si muove l'articolazione interna della *Herrlichkeit* I, come anche parecchi articoli ora raccolti in *Sponsa Verbi.* Ed infine occorre notare il dialogo sovente difficile con Teilhard de Chardin [50] e la traduzione dell'opera omnia di Henri de Lubac. Su tutto plana, giova ribadirlo, l'influsso di Ignazio di Loyola ed in maniera crescente di Adrienne

---

[48] *La concordantia libertatis chez saint Anselm,* in *L'homme devant Dieu, Mélanges de Lubac,* II, Paris 1963, 29-45; un importante saggio della *Herrlichkeit* II è dedicato ad Anselmo.

[49] *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Summa Theologica* II-II, 171-182, Heidelberg-Salzburg 1954, 252-464 (del tomo 23 della *Deutsch Thomas-Ausgabe*); *Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute,* « Gloria Dei » 8, 1943, 65-76; a Tommaso d'Aquino è dedicato un importante saggio della *Herrlichkeit* III/1 ed importanti pagine della *Theodramatik,* I, 333, 455, 513-517. Notiamo inoltre in questo periodo lo studio molteplice di opere di Agostino, già ricordate da noi in questo capitolo (paragrafo a, nn. 86-87).

[50] *Die Spiritualitaet Teilhards de Chardin,* « Wort und Wahrheit » 18, 1963, 339-350. *Il tutto nel frammento* del 1963 costituisce parzialmente una controproposta: *Rechenschaft* 1965, 15-16. Come vedremo anche Soloviev (*Herrlichkeit* II) apporta secondo Balthasar dei correttivi. L'articolo di L. J. O'Donovan, *Evolution under the Sign of the Cross,* « Th St » 32, 1971, 602-626 costituisce una revisione pertinente delle critiche rivolte da Balthasar a Teilhard, sebbene riconosca che lo studio di Teilhard è per il nostro autore poco piú di un pretesto per ribadire la sua concezione della vita cristiana.

von Speyr: si pensi ad esempio alla seconda edizione di *Das Herz der Welt* nel 1953. D'altronde la cosa è comprensibile se appena ci si rifà ai dati biografici esposti in precedenza. Giova registrare inoltre un piccolo lavoro biblico [51]; l'edizione in volumetto degli articoli su Origene nel 1936; la riedizione completa in un solo volume dei lavori su Massimo il Confessore nel 1961 con l'aggiunta di un'importante traduzione della *Mistagogia* e dei *Capitoli sulla carità.* Insomma potremmo dire, dire, semplificando, che una sola questione tormenta il nostro autore: qual è l'essenza del cristianesimo; come bisogna viverlo; quale aiuto possono offrire in questa ricerca le piú varie espressioni del pensiero umano; un esempio ulteriore può essere trovato nell'articolo del 1965, intitolato: *La tragedia e la fede cristiana* [52].

II - *Coordinate di un pensiero*

1. Tutti gli approcci che abbiamo notato resterebbero dispersi se Balthasar stesso non li facesse confluire in qualche modo in talune opere di sintesi. Segnaliamo innanzitutto la monografia del 1951 su Karl Barth, che ci pare un esempio di classe [1]. La finissima analisi della teologia barthiana nei suoi molteplici sviluppi [2] e nelle sue fonti [3], con i problemi connessi ad ogni compren-

---

[51] *Thessalonicher und Pastoralbriefe,* Einsiedeln 1955.

[52] *La tragedia e la fede cristiana* (1965), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 331-349, soprattutto 340-349; l'originale è stato pubblicato con il titolo *Das Tragische und der christliche Glaube,* « Hochland » 57, 1965, 497-510.

[1] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951), II ed.: Koeln-Olten 1962 (paginazione identica; con prefazione in cui Balthasar prende posizione sui lavori barthiani venuti in seguito, confermando il ben fondato della sua lettura: pp. I-IV; su talune opere su Barth posteriori alla monografia: pp. VII-VIII; sul suo costante dialogo con Barth: pp. VIII-X). Già abbaimo notato gli articoli dedicati a Barth e qui confluiti: « Divus Th » 22, 1944, 171-216; « Divus Th 23, 1945, 3-56; « RSR » 35, 1948, 92-111; ricordiamo qui per completezza il lungo saggio consacrato al primo Barth in *Apokalypse der deutschen Seele,* III, Salzburg 1939, 316-391; *Karl Barth und der Katholizismus,* « Theologie der Zeit » 3, 1939, 126-132; e la notizia necrologica: *Karl Barth: Eine Würdigung,* « Vaterland » 14-12-1968.

[2] *Karl Barth,* 67-200.

[3] *Ibidem,* 201-261. L'importanza notevole attribuita da Balthasar all'idealismo nella strutturazione del pensiero barthiano è stata contestata recentemente

sione dialogica, obbliga Balthasar ad un confronto serrato. Fin dalle prime pagine il dialogo confessionale è caratterizzato come ricerca dell'essenziale e come tentativo d'individuare il principio formale attorno a cui far gravitare ogni controversia [4]. Nel rispetto della complessità propria della teologia barthiana, Balthasar sceglie due linee assai feconde: la questione dell'analogia dell'essere ed il problema della predestinazione nella forma barthiana dell'elezione divina di Gesú Cristo e in Gesú Cristo.

Sono esattamente i due poli attorno a cui ruota la sintesi del teologo riformato come quella di ogni teologia cristiana che si voglia strutturata.

Balthasar non nasconde la grande riconoscenza che il rinnovamento cattolico deve alla teologia barthiana e che è attestato dal notevole interesse suscitato già nel 1951 e che continuerà a crescere [5]; a differenza dei suoi predecessori egli intende tuttavia spingere il dialogo piú a fondo (nonostante i tempi duri dell'enciclica *Humani Generis* del 1950 che sospetta questi tentativi come mossi da falso irenismo) ed interrogarsi sull'articolazione che Barth ha inteso dare alla sintesi cristiana. Indicando la linea dell'evoluzione barthiana come un progressivo passaggio dalla dialettica all'analogia, Balthasar assume quest'ultimo termine in un'accezione parzialmente nuova. Piú che indicare la stretta connessione fra *analogia entis, analogia fidei, analogia gratiae, analogia relationis, analogia personalitatis* nella teologia cattolica come aveva fatto Gottlieb Soehngen [6], o incentrare la discussione sull'aspetto epistemo-

---

da B. GHERARDINI, *La Seconda Riforma,* II, Brescia 1966, 93-96; ma l'argomentazione dello studioso italiano non ci pare su questo punto preciso convincente.

4 *Karl Barth,* 15-65, soprattutto 54 ss.

5 *Ibidem,* 9-12, VII-VIII.

6 Soprattutto G. SOEHNGEN, *Analogia fidei,* « Catholica » 3, 1934, 113-136, 176-208; *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei,* « Wissenschaft und Weisheit » 1935, 97-111; *Analogia entis in analogia fidei,* in *Antwort. Festschrift K. Barth (zum 70. Geburtstag),* Zuerich 1956, 266-271. Cfr. H. FRIES, *Die Einheit in der Theologie: Gottlieb Söhngen zum Gedäktnis,* « München Th Zeit » 23, 1972, 354-356.

logico come farà Henri Bouillard [7], Balthasar preferisce mostrare come la prospettiva dell'analogia investa tutta la sistematizzazione teologica, in quanto può essere considerata come la spia della relazione profonda fra Cristo (universale-concreto, perché uomo-Dio) ed il mondo che da lui procede, o in termini classici fra soprannatura e natura. Nella teologia classica analogia si oppone ad equivocità e ad univocità; in Balthasar si oppone a dialettica (e precisamente nel senso che tale termine assume nel *Roermerbrief* barthiano). Essa designa cioè la consistenza propria della creatura e la sua autonomia relativa, all'interno della sua relazione costituente con Dio. Si chiama *analogia fidei* quando si vuole indicare che tale consistenza è stata posta da Dio nell'ordine dell'Incarnazione; si chiama *analogia entis* allorché concerne la costituzione interna della creatura come tale. « La creatura ha una origine in Dio cosí radicata che non solo tutto quanto ha dipende da Lui, ma persino il suo rispondere. Diciamo meglio: anche

---

[7] H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, III, Paris 1957, 190-217. Soehngen, Balthasar e Bouillard sono gli autori cattolici che hanno maggiormente contribuito a far evolvere la polemica degli anni 1930 fra Przywara e Karl Barth, su cui cfr. K. G. STECK, *Ueber das ekklesiologische Gespraech zwischen K. Barth und E. Przywara*: 1927-1929, in *Antwort, cit.*, 249-265.

Karl Barth ha accolto favorevolmente le osservazioni di G. Soehngen (cfr. *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 89-90) e l'opera di Balthasar (cfr. *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 858) ed ha sospeso la polemica contro l'analogia entis a partire da *Kirchliche Dogmatik* III/4 (1951).

L'interpretazione balthasariana ha dato luogo ad uno scambio di idee: citiamo solamente il bell'articolo di W. PANNENBERG, *Zur Bedeutung des Analogiesgedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*, « Th LZ » 87, 1953, 17-24 con la risposta di Balthasar in *Karl Barth*, pp. IV ss. La discussione può considerarsi stazionaria. Recentemente H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth*, Paris 1969 ha cercato di rinfocolare la problematica, ma il suo volume ha suscitato reazioni poco favorevoli soprattutto per l'interpretazione di Tommaso d'Aquino: cfr. A. PATFOORT, « Angelicum » 48, 1971, 226-232; F. BRUNNER « RPhTh » 22, 1972, 246-254; M. GERVAIS, « Laval Th Ph » 29, 1973, 187-192; J. ROIG GIRONELLA, « Actual Bibl » 17, 1972, 158-172.

Sulla problematica vedere ancora: H. G. POEHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogia bei K. Barth*, Goettingen 1965; M. STORCH, *Exegesen und Meditationen bu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Muenchen 1964, 102-142; W. KRECK, *Analogia fidei oder analogia entis?*, in *Antwort, op. cit.*, 272-286. Una posizione differente da quella balthasariana (come anche da quella di Soehngen e di Bouillard) in B. MONDIN, *La dottrina dell'analogia in K. Barth*, « Div Th Pl » 1959, 168-182 e in *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, The Hague 1963.

l'aver ricevuto la capacità di rispondere; ed in maniera tale che questa risposta autonoma sia essa stessa un supremo ricevere: cosí classifichiamo l'analogia teologica »[8].

Non stupisce perciò che Balthasar al termine di una discussione terminologica precisa[9] affermi che nell'*analogia fidei* (o analogia teologica) è inglobata l'*analogia entis* (o analogia metafisica), ivi compreso il concetto di *potentia oboedientialis* che essa racchiude. Secondo Balthasar, l'insieme dei padri e dei teologi medioevali pensa infatti « all'interno di un *unicus ordo realis supernaturalis* e di conseguenza all'interno dell'*analogia fidei* che alberga in se stessa l'*analogia entis,* al suo posto specifico »[10].

Balthasar può cosí concludere che non è l'*analogia entis* ad essere caratteristica del cattolicesimo (come affermava Barth nella sua polemica reazione contro E. Przywara), bensí semplicemente l'analogia teologica[11]. Quest'ultima non è un principio filosofico o un residuo di " teologia naturale ", bensí un mezzo per salvare l'autonomia relativa (ma reale) della creatura, l'assoluta libertà di Dio, la finalizzazione della creatura al suo Creatore[12]. In altri termini: essa permette di comprendere esattamente le relazioni che s'instaurano fra creazione ed alleanza, fra risposta umana ed azione divina, fra grazia e peccato, reduplicando il concetto di natura con quello di soprannatura in una visione concreta ed esistenziale[13].

L'interpretazione che Balthasar presenta è corretta, ma giova sottolineare il linguaggio particolare usato. Come scrive Henri Bouillard: « Una volta adottata questa terminologia, niente impedisce di affermare che san Tommaso pensasse all'interno dell'*analogia fidei,*

---

8 *Karl Barth,* 123.
9 *Ibidem,* 175-177.
10 *Ibidem,* 273; cfr. 177-181.
11 *Ibidem,* 273; cfr. 267-269.
12 *Ibidem,* 177-181; 253-255, 273.
13 *Ibidem,* 120-123. Cfr. pure 263-331.

comprendente in se stessa l'*analogia entis*. Non dimentichiamo però che questo linguaggio è quello di Balthasar. San Tommaso non ha mai dato tale significato al termine *analogia fidei* e neppure usa quello di *analogia entis*. Quando tratta dell' analogia, a proposito dei nomi divini, questo termine indica non la consistenza della creatura, ma il suo *ordo ad Deum ut ad principium et causam*. L'espressione tipica: *dicuntur secundum analogiam* designa allora un modo di attribuzione implicante una negazione interna, il cammino del giudizio grazie a cui si può nominare Dio senza abbassarlo al livello della creatura. Ogni vocabolario è legittimo, purché ci si comprenda »[14], ma ci è parso necessario attirare l'attenzione su questa modifica per evitare inutili critiche o fraintendimenti.

D'altronde l'analogia teologica non può essere considerata da sola: essa conduce necessariamente all'interpretazione cristologica. Giova riprendere qui la celebre immagine della clessidra con cui Balthasar ha caratterizzato il cristocentrismo barthiano. In questa specie di orologio tutta la sabbia che vi è contenuta deve passare attraverso la stretta apertura del mezzo per scorrere dalla parte superiore in quella inferiore. È un poco la medesima cosa nella sintesi barthiana, perché tutta la realtà dell'universo è in rapporto intimo con l'unico avvenimento centrale della rivelazione di Cristo: è questa la concentrazione cristologica. Non esiste alcun altro tipo di relazione fra Dio e l'uomo, se non quello che va dall'alto verso il basso. Tale movimento però ha la sua controparte, reale sebbene dipendente strettamente dalla prima. Nella clessidra infatti, la sabbia, accumulandosi nella parte inferiore, provoca un aumento verso l'alto; cosí la rivelazione divina suscita essa pure un movimento di risposta dal basso, che ingloba tutte le realtà del mondo: è l'universalismo cristiano o universalismo intensivo.

---

[14] H. Bouillard, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, III, *cit.*, 217. Cosí dovrebbero scomparire le riserve di L. Malevez, « NRT » 1953, 661.

In Barth tutto resta sospeso alla strettoia di mezzo [15]. In termini piú espliciti: Cristo si pone come l'universale-concreto da cui tutto parte e a cui tutto confluisce. Reduplicata nel cristocentrismo, l'analogia teologica mostra il suo vero volto ed indica senza ambagi la fonte da cui trae la forza.

Balthasar intende conservare questi aspetti: in essi intravvede il rivivere di quella sintesi origeniana che sempre l'ha affascinato [16]; attraverso essi percepisce la possibilità di raggiungere l'afflato esistenziale del Nisseno o l'ampiezza cosmica del Confessore [17]; ed infine si rallegra perché pur fra mille tentennamenti la teologia cattolica ha ritrovato questa via maestra [18]. Ma anche vuole evitare la strettoia della teologia barthiana, rappresentata dalla dottrina della predestinazione, in cui il concetto di sostituzione vicaria nell'eternità rischia fortemente di minimizzare la responsabilità e la libertà umane, come anche di svuotare la storia del suo valore reale [19].

Intendendo sfuggire ad un pensiero attualistico come quello adottato da Barth [20], Balthasar propone una dialettica, sorretta dall'analogia teologica, che a Barth, date le sue premesse, era esclusa ed interpreta adeguatamente il concetto di sostituzione vicaria [12].

---

[15] *Karl Barth*, 210, 380.

[16] Cfr. *Universalismo cristiano* (1956), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 262-273.

[17] *Ibidem*, 270.

[18] *Karl Barth*, 335-387.

[19] *Ibidem*, 143-148, 253-254, 380.

[20] *Ibidem*, 372-386; l'attualismo di Barth deve essere inteso come mono-attualismo nel senso chiarito da H. BOUILLARD, *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, II, *cit.*, 122-123; e non come cristo-monismo (secondo P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Guetersloh 1949, II ed., I, 47-50; 69-73; II, 32-33; e E. H. AMBERG, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 64), né come occasionalismo teologico (secondo la celebre tesi di J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique*, Paris-Bruges 1949). La dottrina barthiana della predestinazione è stata esposta da Balthasar in *Karl Barth*, 181-201, specialmente 186 ss.

[21] Ci siamo spiegati piú a lungo in un piccolo studio cui ci permettiamo di rinviare il lettore: *La dottrina della elezione divina in Karl Barth*, Bologna 1972, 95-126, specialmente 101-102, 103-108, 109-120, 121-123; ed anche *La sintesi barthiana sulla predestinazione divina*: *originalità e appunti critici*, « Studia Patavina » 8, 1971, 668-692, specialmente 678-691; *Le baptême chrétien*: *sacrement ou action humaine?*, « Rh Ph R » 1974, 219-247, specialmente 241 ss. Tuttavia il

Il nostro autore accetta il ben fondato della teologia barthiana sull'elezione divina, ma coglie l'interiorità della decisione eterna di Dio nella decisione temporale della fede, riferita all'azione rappresentativa e vicaria della croce di Cristo. In questa linea la salvezza non è offerta in blocco; piuttosto essa « è un cammino sulle tracce del Signore incarnato, ove ciascun passo ha il suo significato proprio e la sua importanza, ove le decisioni sono prese sul serio da Dio stesso ed introdotte ad ogni istante nei suoi piani »[22]. Né il destino della creatura umana è compresso in uno schema cristologico[23] in cui forse « non accade nulla, per la buona ragione che tutto è già stato deciso nell'eternità »[24]. E la Croce diventa altro che « un monologo solitario da parte di Dio »[25].

Con l'interpertazione adottata da Balthasar la predestinazione può essere considerata un canto di grazia e non una scelta arbitraria: essa non anticipa il giudizio finale indipendentemente dall'atto libero e personale della fede, rischiando di evacuare la storia, svuotare di senso il peccato umano e minimizzare la responsabile autonomia creaturale; neppure essa riduce la storia temporale della salvezza al puro avvenimento decisionale o ad un monologo divino nell'alto dei cieli.

Interpretando la sostituzione vicaria barthiana come rappresentanza solidale, cosí come ci siamo spiegati a lungo in un nostro studio[26], è possibile compiere questo programma. Nella soluzione proposta Balthasar intravvede la struttura tipica del cattolicesimo, quell'*et* cosí importante che collega armoniosamente i concetti

---

lettore vorrà anche tener conto di due preziose reazioni protestanti al nostro volumetto; le osservazioni ivi contenute sfumano giustamente il nostro pensiero ed invitano alla riflessione: R. Bertalot, « Th L Z » 90, 1974, 852-853 e S. Rostagno, « Protest » 30, 1975, 182-184.

[22] *Karl Barth*, 386.

[23] *Ibidem*, 253-254.

[24] *Ibidem*, 380.

[25] *Ibidem*, 380.

[26] *La dottrina della elezione divina in Karl Barth*, 103-108, 121-123; ed anche *La sintesi barthiana sulla predestinazione divina*, *cit.*, 679-682, 689-691.

di creazione e di patto, di natura e di soprannatura reduplicandoli in una tematica cristologica [27].

Non è nostra intenzione presentare nei dettagli una monografia il cui valore intrinseco è stato unanimemente riconosciuto: in questo caso altri punti dovrebbero essere messi in evidenza. Nella prospettiva che abbiamo scelto ci siamo invece limitati a due aspetti di capitale importanza.

L'opera su Barth merita però un'attenzione particolare anche per un'altra ragione: per la prima volta Balthasar ha qui l'occasione di fare i conti con l'insieme dei problemi posti dalla teologia cristiana. Come la tesi di laurea in filosofia manifestava la straordinaria erudizione e maturità del suo autore venticinquenne, cosí la monografia su Barth rivela un pensiero teologicamente equilibrato e perfettamente a suo agio nei vari campi che esplora. La struttura filosofica di *Wahrheit* trova qui la sua coerente e geniale applicazione teologica: Balthasar la riterrà d'ora innanzi come caratteristica del pensiero cattolico, come suo bene inammissibile, come principio capace di far rispettare l'autonomia umana, senza sminuire minimamente la potenza e la libertà divine. Tuttavia l'analogia non deve mai essere considerata in maniera esclusivamente formale, ma sempre reduplicata attraverso l'universale-concreto, Gesú Cristo. Siamo in presenza di due coordinate che ritroveremo senza soste in ogni benché minimo scritto balthasariano.

Alcuni saggi illustrano ulteriormente questa prima importante acquisizione: essi sono ora raccolti in *Verbum Caro,* questo volume che è un costante dialogo con Barth [28]. Li segnaliamo solamente: *La sede della teologia* del 1953, *Verbo e storia* del 1957, *Lineamenti dell'escatologia* del 1957, *Le implicazioni del Verbo* del 1959 [29]. Di alcuni avremo ancora occasione di parlare.

---

27 *Karl Barth,* 263-278; *Universalismo cristiano* (1956), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 273-276.

28 *Rechenschaft* 1965, 16-17; *Karl Barth,* VIII-X.

29 *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 165-177, 34-54, 277-301,55-79.

2. Esaminiamo ora una piccola opera del 1956 intitolata *Die Gottesfrage des heutigen Menschen.* Il piano è semplice e positivo. « Il mondo della scienza moderna non si pone quasi piú degli interrogativi concernenti il contenuto della rivelazione cristiana. Ed anche quando lo fa, è generalmente con una tale preoccupazione dei bisogni del mondo e della civilizzazione, che è assai dubbio se possa, in tale prospettiva, ascoltare come si deve, per apprendere che cosa sia il cristianesimo. Tuttavia il mondo che è segnato dalla scienza moderna pone delle questioni riguardanti la visione generale delle cose, la filosofia, la religione, perché esso ricerca il significato della propria esistenza. Diciamo di piú: tale esistenza scientifica e tecnica, che ritorna su se stessa per scoprire il suo significato e la sua struttura, è già, come tale, un elemento della visione generale del mondo, che comanda la situazione attuale. Per questa ragione occorre esaminare in una prima parte la relazione fra scienza e religione. Se tale relazione è illuminata fino a quella profondità nascosta, là dove l'uomo non può piú non accorgersi che è una questione rivolta a lui (nella misura in cui egli deve assolutamente comprendere la propria situazione e decidere di conseguenza), allora quest'uomo non potrà evitare di porre attenzione all'unica religione che gli promette e gli fa vedere qualche cosa che non sia una semplice eco del suo essere riflettuto dal cosmo o un complemento del suo esistere nel cosmo. Egli non potrà non accorgersi di una religione che gli offre, contro ogni attesa ed ogni speranza, una parola divina che è simultaneamente due cose: l'assolutamente originario in quanto non contenuto nell'essere naturale dell'uomo ed il compimento di tale essere dall'interno, in quanto il Verbo di Dio si è fatto uomo. È cosí che dovremo trattare in una seconda parte della relazione fra religione e cristianesimo » [30].

---

[30] *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 29-30. Cfr. « RScPhTh » 41, 1957, 529-530: « Et Th Rel » 1959, 50 (G. Crespy); « NRT » 1962, 304-305 (C. Dumont) e « RHPR »

Balthasar intende dunque abbordare la problematica attuale concernente la situazione religiosa peculiare dell'uomo d'oggi (in tanto in quanto si differenzia da una visione anteriore) e ricapitolarla o reduplicarla in una visione cristiana, secondo il modello cristocentrico. Perciò nella prima parte Balthasar descrive l'itinerario verso l'antropologia, proprio del mondo contemporaneo, approvando questa evoluzione che mette in primo piano la soggettività della decisione e l'esistenzialità delle relazioni personali [31]; parimenti accetta la via filosofica descritta dall'antropologia sotto la spinta del cristianesimo ed al centro della quale si trova la riflessione trascendentale sullo spirito umano aperto dall'interno verso l'essere [32]. E poiché tale concezione è incompatibile con le rappresentazioni cosmologiche delle religioni naturali (cosí come sono finora esistite), è normale che il nostro autore accetti il formarsi di una nuova situazione in cui l'accesso a Dio è marcato in maniera differente [33].

Nella seconda parte, dopo una lettura positiva del fenomeno della secolarizzazione allora incipiente e dell'aspetto di verità che si può ritrovare persino nell'ateismo (anche qui nella linea di de Lubac), senza peraltro nascondere i pericoli ed i limiti di tale ricerca [34], Balthasar presenta la risposta cristiana. Lo fa in maniera tale che possiamo ritrovare qui una costante del suo pensiero cristocentrico: l'insistenza non solo sull'Incarnazione [35], ma soprattutto sulla derelizione della croce e del soggiorno nella tomba (il silenzio del sabato santo), cui corrisponde la discesa all'Ade e la liberazione degli spiriti prigionieri.

47, 1967, 412-413. Il recensore di « Irenikon » 33, 1960, 118 sottolinea i legami con *Schleifung der Bastionen* del 1952. V. anche il saggio balthasariano *Wissenschaft und Religion,* « Archivio di Filos » 1955, 59-76 (trad. it.: ivi, 77-93) e *Der Begriff der Natur in der Theologie,* « Zeit Kath Th » 75, 1953, 452-461.

[31] *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* 33-64.

[32] *Ibidem,* 65-126, soprattutto 103-126.

[33] *Ibidem,* 127-181, soprattutto 155-175.

[34] *Ibidem,* 187-208.

[35] *Ibidem,* 209-238, soprattutto 223-238.

Balthasar ritiene che quest'aspetto di liberazione e di riconciliazione, cosmica e personale ad un tempo, sia particolarmente rispondente all'esperienza spirituale della nostra epoca [36], come anche un'altra prospettiva: ritrovare Cristo nel sacramento del fratello [37].

Un capitolo finale riassume il cammino percorso ed apre nuovi orizzonti sull'uomo, considerato simultaneamente come microcosmo e come mistero ontologico di apertura verso l'essere. Operando cosí Balthasar intende ricuperare il senso profondo della teologia tomista, non sempre visibile e percepibile nelle discussioni della scolastica [38].

Questo libro è importante: a parte il legame con altre opere (in particolare con *Glaubhaft ist nur Liebe* del 1963), esso segna l'incontro decisivo fra Balthasar ed il filosofo friburghese Gustav Siewerth ed opera una funzione mediatrice. Non solamente perché attesta la stretta connessione della cristologia con il principio di analogia (e viceversa), ma anche perché costituisce il primo tentativo di sviluppare in maniera teologicamente autonoma il programma filosofico del volume del 1947, ponendosi cosí come una tappa di ciò che si esprimerà parzialmente nella *Herrlichkeit* I e in *Glaubhaft ist nur Liebe*. Naturalmente le prospettive saranno alquanto differenti ed i giudizi positivi espressi sulla tendenza antropologica della teologia attuale si tramuteranno in espressioni critiche [39]; resta però valida l'applicazione del principio di analogia che permette a Balthasar di ricercare dovunque gli elementi comuni suscettibili di reduplicazione in una cristologia coerente. Possiamo anche dire che per la sua forma ancora trop-

---

[36] *Ibidem*, 239-280, soprattutto 256-280.

[37] *Ibidem*, 281-305.

[38] *Ibidem*, 306-336, soprattutto 326-329, 330-336.

[39] Si confronti soprattutto *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 65-126, 155-175 con *Solo l'amore è credibile*, 33-52; si ricordi peraltro che non si tratta di un rifiuto globale (Balthasar non accetta solamente la « riduzione antropologica »), come mostra chiaramente l'uso di un metodo antropologico in *Il movimento verso Dio* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47, soprattutto 11-18, 40-47. Ma il disagio permane: L. Malevez, « NRT » 1967, 320, 1106-1107 e 1968, 712.

po acerba si tratta di un'opera riuscita solo a metà. Balthasar stesso nel suo *Rechenschaft* ha manifestato la propria insoddisfazione; ma il permanere dei problemi e la traccia nata nel prosieguo della discussione non resteranno senza eco: « L'idea che occorresse dare all'uomo contemporaneo un'immagine armoniosa e sintetica di ciò che vi è di piú incomprensibile e di originario nel cristianesimo (cosí come l'uomo di ieri poteva usufruire di un'immagine coerente) ha fatto maturare in me il piano di una trilogia »[40].

È un dato che non lo lascerà piú. La prima parte sarà costituita dalla *Herrlichkeit*, i cui volumi si susseguono a ritmo notevole nel 1961, 1962, 1965, 1966, 1969. Attendendo il compimento della trilogia Balthasar ha voluto offrirne le grandi linee pubblicando nel 1963 due agili volumetti: il già citato *Glaubhaft ist nur Liebe* (che presenta in qualche modo la drammatica teologica) e *Das Ganze im Fragment* (che può essere considerato un anticipo parziale della logica). Avremo occasione di trattarne in seguito lungamente; per ora basti averne rilevato il loro punto di emergenza.

Continuiamo la ricerca delle coordinate: una serie di altre pubblicazioni ce ne offre la possibilità.

3. La dinamica che anima i quattro brevi capitoli di *Theologie der Geschichte* (di cui prendiamo in esame l'edizione rifatta del 1959) è fra le piú semplici e lineari. Dopo aver presentato in un'introduzione le condizioni di possibilità per una teologia della storia a carattere cristocentrico[41], Balthasar contempla la figura di Cristo nella sua dimensione fondamentale di obbedienza e di ricettività nei confronti del Padre, secondo le indicazioni fornite da Gv 6, 38[42].

---

[40] *Rechenschaft* 1965, 27.

[41] *Teologia della storia*, 7-8, 9-22, soprattutto 13-22. Su quest'opera cfr. Y. CONGAR, « R Sc Ph Th » 34, 1950, 655; L. MALEVEZ, « NRT » 1955, 1107; G. WIDMER, « R Th Ph » 7, 1957, 148-149; C. GEFFRÉ, « R Ss Ph Th » 47, 1963, 131. Cfr. pure il saggio balthasariano: *Vorn Sinn der Geschichte in der Bibel*, in *Der Sinn Der Geschichte*, München 1961, 117-131.

[42] *Theologia della storia*, 23-25.

Innalzato a norma unica ed irrepetibile in forza della sua divino-umanità [43], nell'accettazione completa della volontà di Dio e della missione che gli è affidata, Cristo rivela una triplice verità: l'azione condiscendente di Dio nei confronti dell'uomo fino alla suprema chenosi della croce; la risposta perfetta dell'uomo resa possibile dalla congiunzione ontologica di Dio con l'umanità in un solo soggetto; la temporalità irriducibile dell'economia della salvezza [44].

« Nel miracolo dell'obbedienza archetipale dell'uomo-Dio si incontrano da un lato la vita trinitaria nell'atto di farsi presente e dall'altro la fondazione suprema e la consumazione finale dell'atteggiamento decisivo della creatura dinanzi a Dio » [45].

Solo « perché Dio e l'uomo s'incontrano cosí in un unico atteggiamento di origine divina, in Cristo la fedeltà di Dio all'uomo e quella dell'uomo a Dio possono congiungersi indissolubilmente su un piano ontologico e definitivo » [46].

Occorre dire di piú: nell'esistenza storica dell'uomo-Dio, segnata dall'obbedienza, si ha il compimento di tutti i tempi. « Il tempo di Cristo, proprio perché deve farsi un tempo universale e normativo, ha un carattere suo particolare. Esso è il compimento del tempo di Adamo, giacché ben oltre la grazia concessa al primo uomo, costituisce l'accesso a Dio, l'apertura nel mondo dell'eterna inaccessibilità in cui il Padre ed il Figlio s'incontrano. Ma esso è anche apparentato con il tempo del peccato, giacché si prolunga fino all'ora in cui il Padre non sarà aperto al Figlio che nell'abbandono e nella derelizione della croce. È un tempo che nella sua genuinità riassume incondizionatamente le modalità del tempo non genuino, per superarle e per riempirle di autenticità » [47].

---

[43] *Ibidem*, 13-22, 25-26.
[44] *Ibidem*, 26-38.
[45] *Ibidem*, 37.
[46] *Ibidem*, 38.
[47] *Ibidem*, 32-33.

Una teologia della storia si pone a questo punto tre interrogativi: come concepire l'inserzione della storia originale e generale nell'esistenza storica particolare di Cristo; come proporre tale esistenza storica particolare in quanto norma della storia originale; come coglierne correttamente la dialettica [48]. In altri termini: come esaminare le relazioni fra ordine della creazione e ordine della redenzione, fra natura e soprannatura, fra grazia e storia; come universalizzare un'esistenza singolare fino a renderla capace di regolare la totalità della storia; ed infine come esporre i vari stati di vita nella loro dimensione e nella loro tensione rispetto al centro. Al primo interrogativo Balthasar risponde mettendo in evidenza Cristo come universale-concreto ed *eidos* archetipale [49]; alla seconda domanda sottolineando la funzione dello Spirito Santo nei confronti del Figlio [50] e nei confronti del cristiano [51]; alla terza questione insistendo sulla funzione regale di Cristo, presente eppure assente e per questo atteso [52].

È facile comprendere che Balthasar offre in queste dense pagine tutta un'altra serie di spiegazioni, fra cui segnaliamo solamente la relazione fra storia sacra e storia profana e fra pienezza attuale e compimento escatologico [53]. Sono tutti temi che dovremo riprendere esaminando il metodo d'integrazione proposto in *Das Ganze im Fragment.*

Soffermandoci a questo punto della nostra esposizione su questa piccola opera è nostra intenzione mettere in rilievo soprattutto due aspetti. Da un lato l'assoluta irriducibilità della figura di Cristo nella sua normatività, archetipicità, unicità e storicità, colta nella dimensione obbedienziale della sua esistenza. Dall'altro

---

[48] *Ibidem*, 39-112.
[49] *Ibidem*, 39-60; cfr. 13-22.
[50] *Ibidem*, 61-70.
[51] *Ibidem*, 70-82.
[52] *Ibidem*, 83-112.
[53] *Ibidem*, 98-101, 101-106.

l'intimo legame fra Cristo e la Chiesa tramite la mediazione dello Spirito Santo.

« Si pone un'ultima volta la questione di quale sia il soggetto teologico adeguato della storia — scrive concludendo Balthasar — e si risponde: Cristo e la Chiesa e, attraverso questa, in essa integrata, tanto la coscienza totale ed epocale dell'umanità (con lo sfondo delle potenze cosmiche) quanto la coscienza personale dei singoli uomini. Nella fede, espressa o implicita, questa coscienza personale (che non è mai adeguatamente separata da quella epocale) può acquistare una partecipazione alla coscienza della Chiesa, che rimane obbediente ed in contatto con il suo Signore e Capo » [54].

Questo rapporto dialettico è al centro del capitolo terzo: seguiamolo passo passo.

« Lo Spirito Santo mette in risalto una parte della storia e le conferisce una portata sulla storia universale. Questa operazione si svolge in diversi momenti, i quali si connettono bensí tutti con lo Spirito, ma sono distinguibili gli uni dagli altri. Un primo aspetto concerne l'effetto dello Spirito sul Figlio stesso fatto uomo: effetto che diventa visibile, ad esempio, nei quaranta giorni dopo la resurrezione. In un secondo momento si manifesta l'effetto dello Spirito nel porre Cristo, cosí trasformato, in rapporto con la Chiesa storica di ogni epoca: effetto che si esprime ad esempio nei sacramenti ed in modo supremo nell'Eucaristia. In un terzo momento questo legame si completa con l'istituzione delle vocazioni ecclesiastiche e personali, che sono applicazioni della vita di Cristo ad ogni vita ecclesiastica e cristiana. È importante mettere in luce il nesso interno, l'unità e la reciproca complementarietà di questi tre momenti. Essendo il primo ed il terzo prevalentemente personali (il primo in Cristo, il terzo nel cristiano), il secondo viceversa prevalentemente ontologico-sacramentale, si fa subito palese la compenetrazione dei due

---

[54] *Ibidem*, 112.

aspetti: l'elemento personale di Cristo non si applica al fattore personale del singolo cristiano, se non tramite la forma di ciò che è ecclesiastico-sacramentale ed impersonale solo in apparenza. Giacché non v'è nulla di sacramentale che non sia, nel profondo, radicato nell'intimità personale, che non sia mediazione ed incontro, che non sia gesto dell'orientamento personale, che non comunichi perciò la grazia personale-storica e non ponga in essere delle situazioni storiche »[55].

O ancora piú esplicitamente: « Poiché nel sacramento il Signore diviene contemporaneo del credente, Egli dona a questi la possibilità (dischiusa in linea di principio dalla fede) di foggiarsi a somiglianza di Lui: nel Figlio fatto uomo. E la grazia trasmessa con il sacramento non è separabile nemmeno per un istante dall'essere uomo, dal farsi uomo di Cristo, dai suoi rapporti con la Chiesa, dalla sua storicità »[56].

La ragione piú profonda di quest'articolazione è trovata da Balthasar nel celebre testo di Ef 5, 31-32 che « fa apparire la Chiesa come una oggettivazione di Cristo. Tutta la sua struttura essenziale è foggiata dal suo piú intimo Spirito: in essa s'incarna il senso della sua venuta, del suo esistere e del suo modo di essere. La Chiesa inoltre, con i suoi organi e strumenti, è una copia fedele della sua umanità, un'entità in cui il Figlio riconosce se stesso e alla quale può aderire per essere una carne sola con essa. Questa carne, questa sposa, gli viene forgiata dallo Spirito Santo. Essa non rappresenta solamente un'inquadratura formale, entro la quale si svolgono le operazioni ed ispirazioni personali dello Spirito di fronte ai singoli, ma è qualcosa come una coscienza complessiva di tutti i credenti, la quale, certo, non esiste al di fuori delle singole persone e non risulta nemmeno dalla loro somma. Vi è un punto nella coscienza del singolo, in cui il *sentire cum Ecclesia* trapassa nel *sentire Ecclesiae,*

---

[55] *Ibidem,* 62.
[56] *Ibidem,* 72.

che a sua volta non può essere adeguatamente separato dal *sentire Spiritus Sancti.* È certo comunque, senza che occorrano indagini speculative, che il *sentire cum Spiritu Sancto* non si verifica mai al di fuori o anche solo al margine del *sentire cum Ecclesia* e quindi non è mai estraneo al *sentire Ecclesiae.* Quest'ultimo è la norma totale soggettivizzata e perciò la regola, trascendente i singoli soggetti, dell'universalizzazione della vita di Gesú, compiuta dallo Spirito Santo » [57].

Non può essere diversamente, poiché « lo Spirito di Dio è Spirito ecclesiastico » [58]. Non certo nel senso che la Chiesa possa dirigere o incapsulare questo Spirito, ma nell'altro che la Chiesa costituisce una mediazione subordinata, sebbene reale. « Con la stessa umiltà con cui il singolo deve lasciarsi giudicare dall'ufficio della Chiesa, questo deve lasciarsi giudicare dallo Spirito di Cristo, che s'irradia nella santità ecclesiale. Poiché nell'ultimo giorno non saranno gli uffici che si assiederanno con Cristo a giudicare, bensí i santi » [59].

Abbiamo cosí un'articolazione interna della dottrina cristiana (Cristo, la comunità cristiana, l'individuo credente) in cui la mediazione di Cristo resta centrale nei confronti della mediazione ecclesiastica che è subordinata, sebbene necessaria nel presente ordine della salvezza; ma pure una struttura che mostra, almeno in filigrana, il quadro di ogni teologia cristiana. Da un lato Cristo che ci media la rivelazione dello Spirito e del Padre [60]; dall'altro Cristo che si pone come norma per la sua comunità, per la storia, per il mondo [61]. La vigorosa concentrazione cristologica trapassa normalmente in una visione piú ampia, aprendosi alla prospettiva trinitaria ed alla dimensione ecclesiale (cui è inerente una

---

[57] *Ibidem,* 77-78.
[58] *Ibidem,* 82.
[59] *Ibidem,* 82.
[60] *Ibidem,* 13-16, 23-31, 39-46, 61-63, 83-86, 106-116.
[61] *Ibidem,* 17-22, 31-38, 54-60, 86-98: queste ultime pagine sono particolarmente importanti e significative in quanto trattano delle diverse forme di vita cristiana, inserendole nella tensione che sgorga dalla cristologia: stati ecclesiastici; stato religioso; stato secolare.

riflessione sul mondo e sull'universo intero). Questi aspetti sono pure l'oggetto di alcune dense pagine di *Das betrachtende Gebet* del 1955.

4. Anche lo schema di questo lavoro è semplice. Dopo un'introduzione che sottolinea la necessità della contemplazione cristiana [62], abbiamo una prima parte in cui si dibatte la possibilità di tale contemplazione [63], una seconda in cui ci si sofferma sull'oggetto della meditazione [64] ed una terza in cui sono messe a nudo le tensioni suscitate da ogni considerazione seria del mistero cristiano [65].

L'idea di fondo è cosí espressa: « Dio ci ha creati in tal modo che per essere noi stessi dobbiamo ascoltare il Verbo di Dio. Imponendoci questo dovere, ci ha dato evidentemente anche la possibilità di adempierlo. Se non fosse cosí, Egli si sarebbe contraddetto e non sarebbe la verità. Questo potere è in noi altrettanto profondo come il nostro essere: in quanto creature spirituali del Padre siamo ascoltatori del Verbo » [66]. D'altronde « per convincerci che siamo in grado di ascoltare la parola di Dio, basta un semplice esame della fede. La fede è un atto ed insieme il contenuto e l'oggetto di tale atto; è l'atto del credere e l'oggetto creduto. L'atto e l'oggetto infatti sono inseparabili: credere nella verità e nell'amore di Dio è l'unico modo per poter partecipare al contenuto. Praticamente la grazia della nostra donazione a Dio è in noi per la donazione stessa di Dio » [67].

Trattando su questa base della possibilità dell'orazione mentale, Balthasar ci scopre subito il suo schema trinitario ed ecclesiale [68]. Cosí egli scrive: « La grazia

---

[62] *La meditazione,* 11-28. Vedere la segnalazione di C. CARY-ELWES, « Th St » 23, 1962, 330-332. L'articolo di R. STALDER, *Amore e visione,* « Humanitas » 20, 1965, 870-878 offre pure buoni spunti.

[63] *La meditazione,* 29-141.

[64] *Ibidem,* 143-222.

[65] *Ibidem,* 224-285.

[66] *Ibidem,* 29.

[67] *Ibidem,* 31.

[68] *Ibidem,* 34-75 (trinitario), 76-89 (ecclesiale).

in quanto nostra elezione, vocazione e giustificazione da parte di Dio Padre con la conseguente facilità e libertà di contemplare la sua verità rivelata, ci rende possibile nella fede la contemplazione, l'ascolto, la visione di Dio »[69]. È il primo momento in cui siamo chiamati a contemplare « Dio che si dona a noi, che si abbandona a noi: eterno, tutto diverso da noi, che non ha affatto bisogno di tutti gli amori umani e che non deve la sua intimità a nessuna delle creature. Si dona a noi per invitarci, innalzarci e nobilitarci fino alla partecipazione della sua stessa natura divina »[70].

È la fondamentale contemplazione del mistero dell'elezione divina, ricapitolante in un medesimo disegno di amore creazione e redenzione secondo le forti espressioni di Rom 8, 29-30 ed Ef 1, 3-6[71]. Il Padre rivela cosí la sua verità rendendo capace il nostro cuore ed il nostro spirito di tale partecipazione. Ma « l'apertura della verità del Padre è il Figlio. In Lui il Padre ci guarda *ab aeterno* e può trovare in noi il suo beneplactio; in Lui il Padre può predestinarci ed eleggerci suoi figli, accanto all'unico eterno suo Figlio, che dall'inizio del mondo si fa garante delle creature che si sono allontanate. In Lui il Padre ci giustifica, perché ci guarda e ci stima nel Figlio che ha soddisfatto alla giustizia cui noi non potevamo soddisfare e considera come nostra questa opera di espiazione. In Lui infine il Padre ci nobilita, perché ci rende partecipi della risurrezione del Figlio e per grazia ci fa definitivamente sedere alla sua destra, al posto riservato originariamente al suo Unigenito. Nel Figlio quindi il cielo è aperto sul mondo. Per mezzo suo, soprattutto per la sua incarnazione (Gv 1, 51) è aperta la strada ed è possibile uno scambio fra la terra ed il cielo »[72].

È il secondo momento in cui Cristo si pone con la sua umanità e con la sua divinità come il mediatore

---

[69] *Ibidem*, 46.
[70] *Ibidem*, 34.
[71] *Ibidem*, 38-40, 46, 74.
[72] *Ibidem*, 46.

per eccellenza e la via verso il Padre. « La grazia donataci dal Padre ha la forma cristologica: ci assimila al Figlio senza violentare la natura umana, poiché il Figlio stesso si è fatto uomo » [73].

Si può anche dire: « Se Cristo, come Dio incarnato, è la verità rivelata di Dio e del mondo (e non può essere altrimenti perché è la potente parola che tutto sostiene), diventa necessariamente anche il punto dove si conciliano in una sola, le verità particolari ed empiriche di tutte le cose contingenti e limitate, dure e contrarie, deludenti e noiose; in una sola verità che, in quanto persona divina, non può essere superata » [74]. Il Figlio è la via che conduce al Padre; è il profumo del Padre nel mondo » [75].

Questi due momenti sono saldati da un terzo. « La possibilità della meditazione trova il suo compimento nello Spirito Santo. Di Lui abbiamo già parlato, in quanto la sua comunicazione agli uomini è una cosa sola con la comunicazione della grazia divina, non semplicemente offerta, ma ricevuta, penetrante, santificante l'intimo dell'uomo. La partecipazione di tutto l'essere umano (anche e soprattutto del suo spirito e cioè della sua personalità) alla sfera della vita interiore divina viene infatti generalmente descritta come dono dello Spirito di Dio sullo spirito dell'uomo; figuratamente come la diffusione nel nostro cuore dello spirito dell'amore divino, come l'impronta dello Spirito Santo nell'intimo della nostra anima (Rom 5, 5; Ef 1, 13). L'invio del Verbo di Dio e l'infusione del suo Spirito sono evidentemente soltanto due fasi di un unico avvenimento, in cui la verità e la vita divina ci vengono partecipate » [76]. Giova ribadirlo: « Lo Spirito che c'introduce in tutta la verità, è al tempo stesso uno Spirito cristologico e trinitario: compie il processo d'incarnazione del

---

[73] *Ibidem*, 53.
[74] *Ibidem*, 59.
[75] *Ibidem*, 61.
[76] *Ibidem*, 61-62.

Verbo, ma esige che Cristo venga creduto e compreso come persona divina ed inseparabile dal Padre e dallo Spirito. In quanto poi avvia il ritorno del Figlio al Padre, in quanto pone il Figlio a capo e principio vitale della Chiesa, in quanto effonde la sua vita nei sacramenti, nella Scrittura, nella liturgia, nella predicazione, in tutta la vita cristiana, lo Spirito Santo è anche sempre lo Spirito della Chiesa » [77].

Si ritrovano cosí i tre momenti della prospettiva trinitaria. « Il Padre predestina, sceglie e riceve noi come suoi figli; il Figlio nella sua dedizione fino alla morte e al sacrificio eucaristico ci rivela e ci offre il Padre; lo Spirito manifesta nella nostra anima la vita divina » [78]. Tuttavia, già l'abbiamo intravvisto, chi contempla non è mai solo, se prega nello Spirito Santo: « è membro di una comunità che ha il suo fondamento nella possibilità dell'ascolto del Verbo e che riceve dal Figlio la sicurezza che un tale ascolto è effettivo e reale. Essa ode dove altri non odono. Chi è suo membro ha certamente udito e visto gli elementi essenziali. La contemplazione è quindi la realizzazione da parte di un individuo di un atto già compiuto nella Chiesa. Anche quando avviene nel silenzio della cameretta, cui accenna il discorso della montagna, non è mai un atto solitario ed isolato, ma un'azione che ha il valore comunitario della Chiesa » [79]. La dimensione cristologica e trinitaria si apre dunque a quella ecclesiologica. La ragione è semplice: la Chiesa è « un mezzo fra il Verbo e l'ascoltatore. Essa in quanto autentica ed originaria ascoltatrice del Verbo, può esporre autenticamente all'individuo il vero senso fondamentale del Verbo » [80].

Nell'atteggiamento della Chiesa, ben raffigurata dalla donna prostrata ai piedi del Signore per ascoltare le sue parole, l'individuo trova la norma per il proprio

---

[77] *Ibidem*, 67-68.
[78] *Ibidem*, 74.
[79] *Ibidem*, 74-75.
[80] *Ibidem*, 77.

atteggiamento. Icasticamente Balthasar scrive: « L'uomo che si sente chiamato, deve essere pronto a fare la parte della Chiesa. I Padri dicevano: *personam Ecclesiae gerere*. Egli non può mai essere questa persona stessa e perciò deve solo e sempre farne le veci. È il servo e l'ancella, perché soltanto la Chiesa è sposa e signora. E se persino la Chiesa si qualifica come ancella del Signore, a maggior ragione l'individuo resta servo. Il servizio divino deve essere compiuto mantenendo questa distanza: rappresentare con la propria persona la persona della Chiesa, fare le veci della Chiesa in qualità di ancella e di servo, qual è veramente la nostra condizione » [81].

La mediazione ecclesiastica è indispensabile, poiché « la vita (di ogni cristiano) è servizio davanti al Dio di grazia (*leiturghia*), nella responsabilità pienamente personale eppure compresa nella comunità dei santi, che dà al suo servizio valore di fronte a Dio » [82].

Il ciclo è cosí concluso. Tutto viene da Dio, per mezzo del Figlio e dello Spirito, nella Chiesa; tutto ritorna a Dio, in un lento cammino di cui conosciamo la meta ma non il tempo della fine, per mezzo dello Spirito, nella Chiesa [83]. L'attesa ecsatologica è infatti inerente alla dimensione ecclesiale: « Soltanto sapendo che il Verbo di Dio ritornerà alla fine dei tempi si può mantenere il senso della sua reale venuta al centro della storia e della sua presenza quotidiana nella Chiesa in generale ed in ogni orante nello spirito della Chiesa, in un senso che nessuna visione o comprensione può afferrare. Soltanto in questa esperienza della sua venuta, della presenza e del ritorno del Verbo, la Chiesa può compiere la sua missione nel tempo » [84].

Fermiamoci qui nella nostra analisi: la seconda parte dell'opera presenta prospettive interessanti, ma so-

---

[81] *Ibidem*, 88.
[82] *Ibidem*, 116; cfr. 76-131.
[83] *Ibidem*, 132-139.
[84] *Ibidem*, 138.

stanzialmnete identiche nella loro struttura a quelle che, con angolatura differenti, troveremo in *Glaubhaft ist nur Liebe, Das Ganze im Fragment* e nel primo volume della *Herrlichkeit* [85]. Piuttosto esaminiamo un ulteriore aspetto nella nostra carellata: lo stretto legame fra teologia e preghiera, fra azione e contemplazione. In questo contesto il nostro approccio è parziale: esso intende solamente rendere conto del nesso esistente fra ortodossia e ortoprassi, cosí come si esprime in una teologia nutrita di preghiera qual è quella di Balthasar, in due momenti significativi. Oltre a *Das betrachtende Gebet* e ad alcune pagine di *Theologie der Geschichte* [86] possiamo far tesoro di alcuni importanti articoli riuniti in *Verbum Caro* [87].

5. Che cos'è la teologia? « È innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; essa perciò sarà tanto piú oggettiva, profonda ed ampia, quanto maggiormente luce e grazia verranno comunicate dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di Lui ed appunto colà riflette la gloria del Signore e viene in tale maniera trasformata a sua stessa immagine, di gloria in gloria, a misura che opera in Lei il Signore che è spirito (2 Cor 3, 18). Fine della visione è che questa dinamica di gloria riflessa coinvolga nella trasformazione la vita della sposa contemplante: gloria è splendore di santità, che non viene solo irradiata sulla sposa, ma la attrae nel processo di metamorfosi. Ora questo non significa che la sposa debba prendere a considerare in se stessa la gloria dello Sposo, bensí che le comunicazioni procedenti dallo Sposo sono di natura teologico-cristologica, cosí come essa è. Questo in pri-

---

[85] *Ibidem*, 143-222: l'aspetto cristologico (143-162) trapassa in dimensione ecclesiale ed esistenziale (182-218); il tutto sotteso dal principio di analogia (177-181).

[86] *Teologia della storia*, 33-35, 81-82, 97-98, 106-112.

[87] *Teologia e santità* (1948), *Spiritualità* (1958), *Azione e contemplazione* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 200-229, 230-247, 248-261. Cfr. A. Giabbani, *Azione e contemplazione in Hans Urs von Balthasar*, « Humanitas » 26, 1971, 222-233.

mo luogo è il punto cui si riallacciano tutte le grazie piú elevate che rendono capaci di vedere e di conoscere, che sono partecipazione al contemplare e al conoscere propri del Figlio e che, per trapassi organici, conducono ai doni dello Spirito, ai carismi e alle esperienze di Dio di carattere propriamente mistico. Qui però si riannodano ugualmente le grazie di vita dei santi, che anzi, secondo Paolo stesso, sono carismi e pertanto funzioni del corpo mistco, le quali non possono essere prive di profondo contenuto teologico. Non affinché li stiamo ad ammirare stupefatti come uomini straordinari dall'energia realizzatrice eroica, i santi ci sono concessi, ma affinché in essi otteniamo immagini chiare, che illustrino la realtà interiore di Cristo tanto per la nostra intelligenza della fede, quanto per la nostra vita nell'amore. Martin Buber dice a ragione: la vita di tali uomini richiede un commento teologico, cui costituiscono un contributo le loro personali parole, ma un contributo del tutto frammentario, che è riservato a noi d'integrare. L'esistenza dei santi è teologia vissuta. Quasi non entra in considerazione se essi abbiano addotto piú o meno autentiche spiegazioni sulla vita o, in senso assoluto, se abbiano dovuto arrecarle. Chi li contempla, quando si tratta di genuine missioni, deve sempre presupporre che gli è mostrato proprio là, ed in maniera molto pura, un ulteriore esemplare, quale che sia, di una realtà senz'altro già nota »[88].

E piú oltre: « La vita unitaria che si svolge fra Cristo e la Chiesa è la sede della teologia esposta come vita vissuta, anche ed appunto nel senso di un realismo permanente della vita reale, tesa fra la perdizione e la redenzione, fra il peccato e la grazia »[89].

Di conseguenza, chi è il teologo, se non colui che insegna e trasmette un messaggio nella sua integralità, con la parola e con la vita?

---

[88] *Teologia e santità* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 223-224.
[89] *Ibidem*, 225.

Non stupisce perciò che Balthasar proponga come paradigmatica l'unità di sapere e di vita tipica delle grandi figure della patristica e della scolastica. « La loro teologia è per essenza un atto di adorazione e di preghiera. Ch'essa sia tale, è cosa che risale al di là del sistema, come il suo inespresso e tacito presupposto; è l'aura che lo avvolge, l'atmosfera in cui è immerso, la forma di pensiero da cui viene generato ed in cui si sviluppa. La dommatica cristiana deve esprimere ciò che pensa nell'obbedienza della fede: essa si trova perciò in un rapporto d'orazione con il suo oggetto » [90]. Balthasar pone qui una precisazione di prim'ordine, che già abbiamo intravvisto nel paragrafo precedente: « *Teologia pregata* non significa *teologia affettiva*, contrapposta a quella *scientifica*, autentica » [91].

Balthasar, come abbiamo detto, deplora vivamente il divorzio accentuatosi nei tempi moderni fra teologia e spiritualità, nonostante gli sforzi di Ignazio di Loyola [92]. Ricapitolando il suo pensiero cosí si esprime: « Chi oserebbe avere da eccepire su qualcuno dei Padri, affermando che egli sia pieno di unzione, nell'accezione moderna del termine? Allora si sapeva che cosa fosse lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto fra l'atteggiamento di fede e quello scientifico, quanto fra l'oggettività e la riverenza. La teologia, finché fu opera di santi, rimase una teologia orante. Per questo il suo rendimento in preghiera, la sua fecondità per l'orazione, il suo potere di generarla sono stati cosí smisuratamente grandi. Ad un certo momento si compí la svolta e si passò dalla teologia prostrata in ginocchio a quella seduta a tavolino. In tal modo s'introdusse anche la scissione che abbiamo rilevato. La teologia scientifica diviene estranea alla preghiera e perciò inesperta del tono con cui deve parlare della santità, mentre la teologia

---

[90] *Ibidem*, 226.
[91] *Ibidem*, 227.
[92] *Ibidem*, 207-208.

edificante, a motivo della crescente mancanza di conte nuto, non di rado incorre in una falsa unzione »[93].

Proponendo fin nei dettagli una nuova unità[94], Balthasar ha davanti agli occhi la figura paradigmatica di Anselmo d'Aosta: « Pregando si avvicina al mistero, pregando intraprende anche le sue ricerche piú astratte su Dio e le sue proprietà, pregando avvia pure il suo esperimento di pensiero, di chiudere fra parentesi l'atto di fede, perché le *rationes necessariae* dispieghino la loro forza probante. Pregando riceve la rivelazione soprannaturale di Dio in Cristo e comprende allora che anche quella naturale, donata da Dio nella creazione e nella ragione, è rivelazione autentica e dunque qualcosa che si può accogliere parimenti solo in ginocchio, in un atto di ascolto, nell'interiorità del cuore, cosí come esige la rivelazione storica. Natura e soprannatura, sa pere e fede non si distinguono per lui come profano e sacro: in virtú della fede egli comprende che pure la ragione è stata creata in vista della fede, la natura nella prospettiva della soprannatura e che entrambe costituiscono l'unica, coerente, unitaria rivelazione dell'unico inafferrabile amore del Dio trinitario. Cosí la preghiera è il solo atteggiamento realistico di fronte al mistero »[95]. Insomma « nella teologia non vi è alcuna indagine che non debba necessariamente spirare l'anelito di una ricerca orante »[96].

Se allarghiamo ora il nostro discorso e c'interroghiamo su che cosa significhi essere cristiani, troviamo lo stesso rapporto fra vita cristiana autentica e preghiera. Che cos'è infatti quest'ultima se non « un colloquio in cui la parola di Dio è preminente ed in cui in un primo tempo non possiamo fare altro che ascoltare? Da ciò dipende tutto: noi apprendiamo la parola di Dio

---

[93] *Ibidem*, 228.

[94] *Ibidem*, 214-217 (in generale), 217-218 (la questione centrale della rivelazione), 219-221 (i tre articoli del simbolo).

[95] *Ibidem*, 226-227; accenti analoghi per Dionigi (203), Agostino (202, 227-228), Scheeben (222-223).

[96] *Ibidem*, 227.

ed in essa troviamo la risposta da dare. La sua parola è la verità che si rivela a noi. L'uomo non possiede alcuna verità intima e sicura e, cosciente di questo, si rivolge a Dio con il cuore pieno di domande. La parola di Dio è un invito ad essere nella verità con Lui; è una scala di corda gettata da bordo, affinché noi, nel pericolo di annegare possiamo essere tratti in salvo sulla nave. È il tappeto che si svolge fino a noi e sul quale possiamo avanzare fino al trono del Padre; è la fiaccola che risponde nell'oscurità del silente e ritroso essere del mondo, nel cui riflesso i dubbi tormentosi diventano dolci e si risolvono. La parola di Dio è finalmente Dio stesso, ciò che egli ha di piú vitale e di piú intimo: è il Figlio unigenito di Dio, della stessa sua natura, da Lui inviato nel mondo per ricondurre il mondo a sé » [97].

Queste affermazioni sono vere, perché l'uomo « per sua natura è ascoltatore del Verbo ed assurge alla sua dignità nella risposta al Verbo: nel suo intimo è pensato dialogicamente » [98].

Quest'incontro profondo « presuppone già in noi un Verbo divino, in quanto siamo stati creati nel Verbo e dal Verbo non possiamo estraniarci » [99].

Si comprende perciò non solo la possibilità, ma anche la necessità assoluta della contemplazione: « L'uomo che ascolta il Verbo è la Vergine che diventa gravida del Verbo e lo partorisce come figlio suo e del Padre » [100]. « Nella meditazione della Sacra Scrittura non come parola umana, ma come parola divina, nell'ascolto riverente del Verbo, nello spirito della Chiesa ed in rapporto con i suoi sacramenti, nello spirito di obbedienza mariana al Verbo e sotto la guida dello Spirito Santo che spira infallibilmente entro la Chiesa, il cristiano ha la certezza e la garanzia piú grande possibile d'incontrare la parola di Dio in tutta la sua potenza » [101].

---

[97] *La Meditazione,* 13.
[98] *Ibidem,* 20.
[99] *Ibidem,* 23.
[100] *Ibidem,* 26.
[101] *Ibidem,* 27-28.

Fra preghiera e pensiero intercorre per il cristiano un movimento circolare « essenziale ed esistenziale: tutti e due i poli sono indispensabili, perché Dio vuole incontrare realmente l'uomo e trattare con lui come compagno. La semplice adorazione senza uno studio spirituale del Verbo porterebbe ad una sottomissione puramente servile; la semplice riflessione ed assimilazione della verità rivelata nell'intelletto e nella volontà, misconoscerebbe l'intenzione fondamentale di Dio, di rivelarsi, per quanto possibile, all'uomo. La dinamica di questi due poli rende la meditazione un incontro con Dio, nel quale l'uomo mediante l'adorazione viene condotto alla liberta del suo spirito e, mediante questa piú profonda partecipazione contemplativa, alla libertà divina » [102].

Parimenti fra contemplazione e dogma [103] o fra preghiera ed azione [104]. « Secondo i Padri della Chiesa, soprattutto Agostino, risulta che contemplare è rendere presente la dimensione e la verità celeste della vita cristiana, mentre l'azione è l'estrinsecazione di tale verità nella realtà contingente di quaggiú » [105].

Occorre superare i residui dell'intellettualismo greco, ancora presenti quando si oppone contemplazione ed azione. Oltre all'esempio archetipale di Cristo e subordinatamente della Vergine Maria [106], basti notare che la fecondita autentica dell'una e dell'altra rimanda sempre alla vera ed unica sorgente di ogni fecondità: l'amore [107].

---

102 *Ibidem*, 235-236; cfr. 224-236.

103 *Ibidem*, 96-116, 143-201; *Teologia e santita* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 201-206, 214-221; *Spiritualita* (1958), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 230-232, 232-235, 239-40, 44-45, 46-47 (con riferimento a Adrienne von Speyr e al suo commento sull'Apocalisse).

104 *La meditazione*, 94-98; *Azione e contemplazione* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 255-261 in particolare.

105 *La meditazione*, 260-261; cfr. 237-285, soprattutto 256-260, 260-269, 278-281.

106 Per il principio cristologico: *La meditazione*, 19-20, 46-61, 99-105, 120-122, 143-162, 168-172, 182-201, 202-214, 233-234, 243-248, 256-60, 267-268, 270-281. Per il principio mariale: *La meditazione*, 24-25, 26, 77-78, 179, 213, 263; inserito sempre nella dimensione ecclesiale: 76-89, 91-98, 99-116, 138-139, 153-154, 178-181, 192-201, 233-234; e nella dimensione escatologica: 131-139, 254-260.

107 *La meditazione*, 262-266; *Azione e contemplazione* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 249-255.

Cosí Balthasar descrive icasticamente la situazione: « La tensione cristologica fra cielo e terra porta chi medita sempre piú profondamente nel mistero del Figlio. L'aspirazione escatologica all'evidenza del cielo vive della brama, sentita dal Figlio quaggiú, di vedere il fuoco celeste, che Egli venne a portare sulla terra, divampare come conflagrazione universale. Essa però è anche la risposta della Chiesa al desiderio del Cristo celeste di avere con sé alla fine il suo corpo e tutti i suoi membri redenti e trasfigurati. È una risposta dettata dalla grazia. È un'aspirazione che, da un lato è già vissuta nel riposo del sabato ed ha bisogno solamente di aspettare che il mistero dell'eternità trionfi sul tempo (Heb 10, 13) e che, d'altro lato, opera attivamente per l'avvento del Regno (1 Cor 15, 25) e per questo dà sanguinosa battaglia » [108].

La contemplazione c'introduce a fondo nella dialettica della storia della salvezza; lungi dall'essere un elemento parziale o un momento particolare, essa è un atto che ingaggia la totalità dell'uomo; in un certo senso si può dire che essa è la forma originaria dell'azione, in quanto costituisce la risposta veramente attiva dell'uomo a Dio » [109].

III - *Ricapitolazione*

1. I due volumi di saggi teologici, *Verbum Caro* e *Sponsa Verbi,* pubblicati ad un anno di distanza nel 1960 e 1961, ci danno l'occasione di concludere questo secondo periodo di Basilea ricapitolando. Vi ritroviamo infatti i temi consueti della meditazione balthasariana e le coordinate che abbiamo sottolineato. Per *Verbum Caro* cosí scrive Divo Barsotti: « Il libro si divide in due parti: sei sono i saggi della prima parte e sette della seconda. I saggi della prima parte insistono sulla rive-

---

[108] *La meditazione,* 267.

[109] Soprattutto *La meditazione,* 197-201 che richiama in maniera assai forte l'amore del fratello (cfr. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* 281-305).

lazione. L'autore medita il mistero di Dio che si comunica al mondo. Passano successivamente nel libro i temi che sono stati piú volte argomento sempre vivo di meditazione teologica: la tradizione, la storia, la religione naturale (al centro della cristologia sta necessariamente implicata la religione naturale), l'esegesi spirituale, il rapporto fra rivelazione e bellezza, fra parola e silenzio. Ognuno di questi temi si rinnova; la meditazione del teologo scopre sempre, in bagliori improvvisi di pensiero, nuove e abissali profondità. Si capisce come certe intuizioni fugaci ma luminose siano forse all'inizio di opere ben piú vaste ed impegnative. In queste pagine di un *pathos* singolarissimo, si assiste alla genesi di un pensiero, forse di una vocazione; si avverte il trasalimento di una scoperta; si partecipa all'abbandono adorante dell'anima a Dio. I sette saggi che compongono la seconda parte hanno piuttosto come argomento l'uomo in quanto entra in possesso del dono divino. Se il dono è rivelazione, il possesso primariamente è teologia. Ma anche la teologia è considerata come atto di vita spirituale ed ha la sua sede nell'abisso notturno dell'adorazione e nella voragine altrettanto notturna dell'obbedienza » [1].

Le due parti del volume si completano mirabilmente. « Nella prima il teologo contempla come Dio si comunica all'uomo; nella seconda come l'uomo entra in possesso di Dio, e non l'uomo solo, ma l'universo. Il mistero di una discesa di Dio verso l'uomo si compie cosí nel puro ascendere dell'uomo in Dio con la morte, anzi con la resurrezione nella gloria della fine » [2].

2. Al centro di questa raccolta si pone un articolo del 1949, completamente ripreso: *Contrassegni del cristianesimo* [3]. Balthasar scrive qui « forse le pagine piú belle

---

[1] D. Barsotti, *Prefazione a Verbum Caro*, 12.

[2] *Ibidem*, 14.

[3] *Contrassegni del cristianesimo* (1949), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 178-199; l'originale è apparso con il titolo *Drei Merkmale des Christlichen*, « Wort und Wahrheit » 4, 1949, 401-415 (stesura ampliata). T. Citrini, in *Gesú*

e fra le piú alte e definitive di tutta la sua teologia »[4]. Ne stralciamo un passo capitale: « Dovrebbe essere chiaro in che si distingua il cristianesimo da ciò che ha caratteri naturali, ma anche in che senso il primo non abolisca, ma compia, inserendola in sé, la pienezza del secondo. Non mediante una vaga confusa sintesi tra Dio ed il mondo, da cui possa scaturire una qualsiasi terza realtà comune. In ultima istanza e conclusivamente vi è un'unica sintesi, in cui Dio stabilisce il suo rapporto con il mondo: Cristo, il Verbo del Padre fatto carne. Egli è la misura della vicinanza e della lontananza. Egli è l'*analogia entis* divenuta concreta. Egli è l'evento irrepetibile ed unico, che tuttavia è normativo per tutto quanto appartiene al mondo. Egli è veramente disceso, ha assunto natura umana da un'umanità già sussistente; ma dacché l'ha fatto, da allora in poi esclusivamente da Lui si può desumere ciò che l'uomo meriti di essere chiamato, nella sua verità suprema, di fronte a Dio. Attraverso questo uomo, Dio vuole considerare e misurare ogni altro uomo: considerare Lui come il Capo e la Chiesa ed il mondo come il suo corpo sponsale. Cosí la natura viene portata alla sua compiutezza, divenendo ricettacolo ed espressione del divino. Si presta ad essere tale. La propria sostanza piú estranea al divino, essa lascia afferrare da Dio, che trova il suo beneplacito ad essere quanto v'è di proprio nella realtà straniera: il Logos nell'assenza di logica, l'essere nel divenire, la vita traboccante nella morte. L'umiltà non ha da volere nient'altro, cosí come il Figlio è Dio perché ha l'umiltà di non volere essere altro che Verbo ed immagine del Padre. In quanto dunque la natura acconsente a non fondarsi, per capire se medesima, sulla propria problematica sospesa fra essere e dover essere, tra universalità e particolarità, ma sulla vita divina, che essa non è, ma che vuole però esprimersi in lei e la

---

Cristo rivelazione di Dio, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969, 183, 185, 186, 187-188, 198, 215 ricorre spesso a questo contributo essenziale.

[4] D. Barsotti, *Prefazione a Verbum Caro*, 10.

esige intera come sua sede: è umiltà ch'essa interpreti se stessa non in funzione del patrimonio ereditario avito e delle sue doti acquisite, ma fondamentalmente da quello che in essa è infuso. Questo è l'uomo davanti a Dio: uno che è stato riscattato per opera di Cristo e che per amore di Lui ama il suo fratello. Tutto quello che l'uomo può essere ancora oltre questa definizione, resta subordinato ad essa »[5].

Se si lascia assumere entro l'atto della fede divina, « l'intera problematica del finito diviene feconda; la dinamica finita di essere e di dover essere non ha cessato di tessersi, né è portata allo stato di quiete; ora però si muove da un punto di partenza del tutto diverso, da un altro presupposto: dal dato di fatto della vita divina infusa e si pone al servizio di tale realtà che la trascende. E parimenti il pensiero per categorie, come l'empiria, non sono per nulla respinti come superflui. Infatti il Verbo di Dio si è davvero espresso in concetti e parole umane; e concetti e parole possono anche mettersi ulteriormente a sua disposizione per dispiegare la sua divina ricchezza. La riflessione di un Paolo e di un Giovanni mostrano come sia legittima tale elaborazione: legittima a tal punto che fa ancora parte della rivelazione. Per la prima volta, ora solamente, nelle mani degli Israeliti l'oro degli Egiziani avrà valore: soltanto nella forma della fede la ragione renderà veramente servizio alla fede. Non è consentito frammischiare alla rinfusa, nelle premesse, verità rivelata e verità della pura natura, per distillarne una conclusione. Tutto deve avvenire nell'ambito della fede, quella premessa naturale deve essere tale da poter essere sostenuta nella sfera della fede. Nel senso della fede dev'essere assunta ed in tal modo farsi ampliabile. Anche cosí però il contenuto della fede sarà sempre piú di quanto affermi la ragione: e appunto quando la conclusione è giusta, nella proposizione dedotta è presente qualcosa del mistero

---

5 *Contrassegni del cristianesimo* (1949), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 196-197.

inafferrato, che stava latente in una o entrambe le premesse » [6].

Non si potrebbe esprimere con maggior chiarezza e densità la reduplicazione del principio dell'analogia dell'essere in una cristologia consequente. « L'un movimento è quello dell'uomo che cerca Dio, l'altro quello di Dio che ha trovato l'uomo. L'uno è l'uomo che mette in tensione tutte le proprie facoltà ed indaga, in una specie di analisi spettrografica del proprio essere, per individuare in esso quale debba essere la composizione della stella da cui è emanato come un raggio e con cui non può non avere qualche affinità. L'altro è la calata della luce divina fra gli uomini, non solo per irradiarli, per purificarli, per illuminarli e per riscaldarli, ma per farli, con grazia, essi stessi risplendenti di una luce che non è di questo mondo » [7].

I due movimenti non sono comprensibili in una sintesi, mediante il solo uso delle categorie umane. « Non è possibile assolutamente allestire la sintesi con l'astrazione, speculando sul rapporto fra natura e soprannatura. La sintesi, da ultimo, è un problema cristologico. Poiché in Cristo, che è Dio e uomo, Dio si è aperto al mondo ed ha stabilito in questo suo movimento di discesa, il senso di qualsiasi ascesa dell'uomo verso di Lui. Cristo è l'unica ed esclusiva misura concreta fra Dio e l'uomo, fra la grazia e la natura, tra la fede e la ragione; e Cristo, sebbene abbia una natura umana, è una persona divina. È in questo che si decide il rapporto. L'uomo in Lui è espressione e strumento del divino, e non certo il divino espressione e strumento dell'umano. L'umano risulta compiuto, giunto alla sua pienezza da tutti i lati per il fatto di vedersi posto, senza residui, con la sua tendenza ascendente complessiva al servizio della rivelazione divina, nella tendenza discendente della sua grazia e del suo amore » [8].

---

[6] *Ibidem*, 197-198.
[7] *Ibidem*, 179.
[8] *Ibidem*, 180.

Tre sono le direzioni che Balthasar segue per illustrare queste acquisizioni: l'essere del mondo afferrato nella tensione fra essenza ed esistenza [9], fra genere ed individuo [10], fra essere spirituale ed essere naturale [11]. Il lettore avrà riconosciuto l'influsso di *Wahrheit* e la esplicita movenza tomista; parimenti avrà misurato l'influsso di de Lubac; tuttavia ci permetterà ancora qualche citazione supplementare per illuminare maggiormente questo principio di analogia reduplicato cristologicamente. « La vita naturale non può essere, nel senso dell'*eros* platonico, che una vita d'indigenza e di soddisfazione del bisogno che le è inerente. Tende incessantemente ed insaziabilmente verso la pienezza e ne consegue la miglior partecipazione solo nello stesso moto del tendere e dell'aspirare. Invece la vita cristiana, nel senso della grazia, della fede e dell'amore, non può essere che una vita scaturente dalla pienezza e quindi un'esistenza di gratitudine » [12]. Cosí mentre « l'uomo naturale pensa, addentrandosi nell'oscurità del mistero con la scorta della luce della ragione, il cristiano pensa illuminato dalla luce del mistero di fede e di là rischiara la tenebra del mondo » [13].

Cristianamente parlando è dunque imperfetto dire che « l'uomo lascia dietro di sé qualsiasi potenzialità (e con essa ogni vitalità della creatura) per cogliere Dio come l'atto puro »; ben al contrario in prospettiva cristiana l'uomo dovrà intendere « ogni potenzialità come ricettacolo ed espressione dell'attuosità perenne e della perenne folgorazione di evento, della quale si sostanzia l'eterna vita e riporrà la vitalità assoluta di Dio al di là di ciò che noi siamo abituati a distinguere nel mondo come atto e potenza, effettualità compiuta e potenzialità di attingere il sempre nuovo » [14]. Perciò « il

---

[9] *Ibidem,* 180-187.
[10] *Ibidem,* 187-191.
[11] *Ibidem,* 192-196.
[12] *Ibidem,* 185.
[13] *Ibidem,* 187.
[14] *Ibidem,* 195.

pensiero e l'intelligenza cristiana si distinguono fin dalle radici dal pensiero puramente naturale, che rimane sempre un pensiero classificante »[15].

La ragione piú profonda è che il cristianesimo non ha a che fare con un concetto astratto di essere o di universale, ma con un *universale concretum* e un *concretum universale*: esso porta un nome ed è Dio in persona: « per questo egli rappresenta la fine per le nostre più elementari abitudini di pensiero »[16].

Tuttavia questo termine non è senza contropartita: se « tra natura e grazia, tra ragione e fede non vige alcun equilibrio ben bilanciato, bensí solo quell'ordine che è fondato nella persona di Cristo, allora la natura è espressione e servizio della soprannatura ed in siffatto servizio non subirà certo detrimento »[17]. « Si irretisce in una confusione senza via d'uscita solo colui che vuole percorrere nel medesimo tempo entrambe le strade: quella della fede che parte da Cristo e quella dell'indigenza dell'io che tende verso l'Assoluto »[18].

Quest'ultimo cammino non si deve certo condannare: « Finché non sembri vi sia nulla di meglio, l'uomo deve adattarsi a quello che possiede; finché Dio non gli stende la mano, deve valersi di se medesimo »[19]. Ciò è nell'ordine, « o meglio, lo sarebbe, se Dio, fin dall'inizio non si fosse rivelato »[20]. Perciò ora all'uomo è possibile percorrere l'altra via; anzi lo deve: « In virtú della discesa di Dio, il tentativo (umano) di ascesa non è solo relativizzato, ma già superato. L'uomo aveva cercato di aprire una strada — tentativo abbastanza comprensibile e giustificabile! Dio mostra un altro cammino »[21].

Giova ricordarlo: « La rivelazione non s'inserisce appunto dove l'avrebbe aspettata l'uomo proteso nella

---

[15] *Ibidem*, 190 al termine di una lunga pagina esemplificativa.
[16] *Ibidem*, 188.
[17] *Ibidem*, 186.
[18] *Ibidem*, 186.
[19] *Ibidem*, 194.
[20] *Ibidem*, 194.
[21] *Ibidem*, 194.

ricerca »[22]. Essa è pura grazia. Non abolisce certo lo sforzo umano, ma lo relativizza, o meglio lo assume, lo informa, gli dà nuovo ed inatteso vigore. A questo livello, « tutto ciò che si è detto intorno alla costituzione fondamentale della finitezza, per il momento, ha perso interesse »[23]; solo una reduplicazione che deriva dalla grazia può rendere conto del fatto cristiano, pienamente e senza riduzioni di sorta.

3. *Verbum Caro*: il titolo stesso è un programma per illustrare un altro aspetto su cui abbiamo avuto piú volte occasione di ritornare: l'incarnazione del Verbo nella storia degli uomini. Soprattutto i primi saggi ne sono un esempio di lusso. In *Verbo, Scrittura e Tradizione*[24] Balthasar trae le lezioni teologiche dello studio dei Padri e della meditazione sulle opere barthiane. La Scrittura è studiata come parola su Dio; parola di Dio sul mondo; discorso di Dio all'uomo[25]. Il suo nesso con la Tradizione è colto in maniera dialettica: « La parola della Scrittura è un dono dello Sposo alla sua Sposa, la Chiesa, le è destinata e appartiene, pertanto, ad essa; resta però parola di Dio, parola del suo Capo e sotto questo riguardo sta al di sopra della Chiesa. Questo rapporto concomitante, per cui la Chiesa può disporre della Scrittura, ma solo in quanto lascia a quella la disponibilità di sé, riconoscendola parola di Dio, può essere chiarito nel modo piú bello dai segreti fra Sposo e Sposa, che sono quelli dell'amore divino »[26].

Certo nel prosieguo del discorso vi sono espressioni che meriterebbero una chiarificazione[27], ma per l'epoca (1949) si tratta di un articolo notevole ed in certo senso liberatore. Altrettanto si deve dire per l'altro aspetto

---

22 *Ibidem*, 193.
23 *Ibidem*, 184; cfr. 192-196, 198-199.
24 *Verbo, Scrittura, Tradizione* (1949), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 17-33. Cfr. T. Citrini, *op. cit.*, 185, 187, 189-190, 193, 213, 216, 218.
25 *Verbo, Scrittura, Tradizione* (1949), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 17, 25-33.
26 *Ibidem*, 23.
27 *Ibidem*, 23-25.

messo in evidenza e cioè la non riducibilità della rivelazione alla Scrittura: infatti la Scrittura « partecipa (solamente) all'autorivelazione di Dio in Cristo mediante lo Spirito » [28]. « Se dunque, da una parte, il Dio fatto uomo assorbe in sé la Scrittura, per farne in modo pieno ciò che essa è: Verbo di Dio Padre nel Figlio, d'altro lato Egli la emana da sé, per farne in maniera compiuta ciò che essa è: Verbo dello Spirito, che Egli invia alla fine del corso terreno della sua vita, al suo ritorno presso il Padre. In entrambe le forme la Scrittura non è un verbo attestante separato dal verbo testimoniato, ma l'unico Verbo di Dio nell'unità della sua Incarnazione » [29].

In *Verbo e storia* del 1957 è il problema della teologia della storia ad essere ripreso e dibattuto: « Per il cristiano credente, nel mezzo della storia dell'umanità si colloca l'insieme degli avvenimenti sacri di Dio che redimono in Cristo l'uomo peccatore » [30].

Secondo la testimonianza unanime del Vangelo, « il Verbo si erge al cospetto della storia come suo giudice e salvatore » [31].

Se il rapporto con l'Antico Testamento è abbastanza facile da chiarire in questa prospettiva [32], che ne è di quell'altro, ben piú complesso, con la storia profana? In questo saggio Balthasar abbozza una duplice risposta. Innanzitutto « vi è la descrizione di ciò che nella storia profana ha operato la presenza del Verbo di Dio e che continuamente vi opera ancora e la penetrazione speculativa di questi fatti » [33]. In secondo luogo vi è un tentativo, ancora embrionale, di risposta teoretica, che troverà in *Das Ganze im Fragment* il suo coronamento. Lo riassumiamo con Balthasar: « La pienezza del tempo, vista storicamente, si caratterizza con l'eli-

---

[28] *Ibidem*, 18-23, soprattutto 21-22. Citazione a p. 19.
[29] *Ibidem*, 21.
[30] *Verbo e storia* (1957), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 34-54; citazione a p. 35. Cfr. T. CITRINI, *op. cit.*, 189, 192, 198.
[31] *Verbo e storia* (1957), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 41; cfr. 37-39.
[32] *Ibidem*, 40 ss.
[33] *Ibidem*, 46-48; cfr. 34-41; citazione p. 46.

minazione del momento nazionale, con l'uscire della salvezza dal popolo per immettersi nella missione illimitata. Questa caduta delle barriere fra ebraismo e gentilismo, come mostra san Paolo, è fondata nell'intimo mistero della redenzione sulla croce e conduce ad un contrasto drammatico altamente dialettico tra due universalismi, quali sono sviluppati dalla teologia della storia contenuta nella lettera ai Romani. Lo spazio al di fuori del popolo santo è fondamentalmente acquisito, illuminato in linea di principio dalla luce di Cristo e della sua parola; dal punto di vista teologico, l'opposizione veterotestamentaria tra storia sacra e storia profana, si attua solo piú in modo non essenziale, ancora unicamente nella misura in cui la forma *particolare* della Chiesa nel mondo rimane necessaria per un tempo provvisorio, per annunciare e presentare nella realtà della vita la salvezza universale del mondo, già proclamata. Il Risorto per quaranta giorni ha aperto il senso per l'intendimento delle Scritture a questa Chiesa e le ha infuso nella memoria la teologia rivelata della storia, il modo in cui essa deve essere predicata e testimoniata a tutti i popoli, a cominciare da Gerusalemme. E tutto lo sviluppo dell'umanità, delle sue possibilità e doti interiori, che potrà presentarsi negli ultimi tempi e che, visto con gli occhi del mondo, può essere di proporzioni imponenti, rimarrà incluso entro questa visione rivelata del senso totale: sviluppo dalla pienezza alla pienezza » [34].

Analoghe osservazioni si possono ritrovare in *Le implicazioni del Verbo,* un articolo del 1959: esso intende trattare il problema della rivelazione naturale in chiave schiettamente cristologica giungendo cosí, logicamente, a riproporsi la tematica della teologia della storia [35]. Dato l'oggetto, anche il principio di analogia torna a

---

[34] *Ibidem,* 48-54; cfr. 41-54; citazione p. 50.

[35] *Le implicazioni del Verbo* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 55-79. Cfr. T. Citrini, *op. cit.,* 184, 187, 189, 195, 200, 207.

giocare un ruolo notevole [36]. Né va dimenticato il saggio cui ci siamo piú volte riferiti, *Universalismo cristiano* del 1956 [37]; ma ci fermiamo qui perché sarebbe superfluo rintracciare tutti i passaggi che in questa densissima opera trattano a fondo l'aspetto cristologico [38].

4. Anche l'aspetto ecclesiologico è presente in pagine del tutto centrali [39]; tuttavia è nel volume seguente, *Sponsa Verbi*, che esso è messo ben in evidenza. Balthasar stesso rileva la portata polemica di questa raccolta: « Si tenterà di ripristinare equilibri messi in pericolo »; ed il risultato è « per molti aspetti, un'immagine della Chiesa diversa da quella che oggi è moderna ed in uso » [40].

Dovremo ancora ricordare questi saggi nella seconda parte del nostro studio: qui è sufficiente un breve ragguaglio tematico. Un gruppo di articoli s'interroga sull'essenza stessa della Chiesa: *Casta meretrix* del 1948, ripreso ed ampliato [41]; *Esperienza della fede in questo nostro tempo* del 1961 [42]; e *Chi è la Chiesa?* del 1961 [43]. Un secondo gruppo s'interessa alla vita ecclesiale: *Vedere, ascoltare e leggere nell'ambito della Chiesa* del 1939, qui ripreso [44]; *Liturgia e reverenza* del 1960 [45]; *Guardare, credere e mangiare* del 1960 [46]; l'allocuzione in occasione di un congresso eucaristico del

---

[36] *Le implicazioni del Verbo* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 55-57, 66-70, 73-75.

[37] *Universalismo cristiano* (1956), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 262-276.

[38] Il volume comprende inoltre altri tre saggi: *Dio parla come uomo*, del 1959; *Parola e silenzio*, del 1960; *Rivelazione e bellezza*, del 1959 (parzialmente): *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 80-105, 141-162, 105-140 (cui accenneremo nella seconda parte).

[39] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 23-25, 30-33 (*Verbo, Scrittura, Tradizione*), 41-45 (*Verbo e Storia*), 60-66 (*Le implicazioni del Verbo*), 168-169 (*La sede della teologia*), 221-229 (*Teologia e santità*), 239-247 (*Spiritualità*), 258-259 (*Azione e contemplazione*).

[40] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 7.

[41] *Ibidem*, 189-284.

[42] *Ibidem*, 11-39.

[43] *Ibidem*, 139-187.

[44] *Ibidem*, 455-471.

[45] *Ibidem*, 445-454.

[46] *Ibidem*, 473-484.

1960[47]. Un terzo gruppo infine tocca la strutturazione della Chiesa. Due articoli introducono alla tematica: *Sequela e ministero*[48] e *La grazia e il carisma*[49] entrambi del 1961. Quindi Balthasar esamina aspetti particolari: *Esistenza sacerdotale* del 1961[50]; *Filosofia, cristianesimo e monachesimo*[51] del 1961, ripreso ed integrato; *Il laico e la Chiesa*[52] del 1954 e *Sulla teologia degli Istituti Secolari* del 1956[53].

Lo sfondo generale della problematica è egregiamente espresso con una lunga citazione di Emile Mersch: « Che la sposa di Cristo, da Lui eletta per essere santa ed immacolata, senza ruga né macchia di qualsiasi genere, da Lui scelta per operare l'adozione in purezza e santità, che essa sia in un corpo di peccato, macchiato di tali meschinità e perversità che persino nelle sue manifestazioni piú autentiche si sviluppa ampiamente la sua miseria morale: tutto ciò è inconcepibile. È però questa la verità. Il santo corpo mistico di Cristo è un corpo nel quale la redenzione si compie, non è già compiuta; nel quale perciò il peccato è sempre presente ed operante, dato che ogni generazione che entra nella storia lo fa nuovamente prolificare, là dove esso infine ha il suo posto necessario, il posto di colui che continuamente deve essere espulso, che cede alle tentazioni per le quali esso viene continuamente rifiutato, il posto nel quale la redenzione continua la sua opera travagliata. Il battesimo che applica al singolo la redenzione, cancella certamente tutto quello che l'anima nel momento presente porta di peccati; non ne esaurisce però la sorgente, come dice espressamente il Tridentino. Il battezzato deve lottare in se stesso contro le potenze che lo tentano al peccato, anzi deve lottare contro se stesso, dato che spesso egli è il piú forte ten-

---

[47] *Ibidem,* 485-493.
[48] *Ibidem,* 75-138.
[49] *Ibidem,* 297-310.
[50] *Ibidem,* 363-407.
[51] *Ibidem,* 327-362.
[52] *Ibidem,* 311-326.
[53] *Ibidem,* 409-443.

tatore di se medesimo. Gli è impossibile, realmente impossibile, evitare tutti i peccati. Sulla sua esistenza grava sempre la terribile possibilità di perdere la beatitudine. Alla stessa maniera (con ogni distinzione certamente, perché la Chiesa come Cristo prolungato è la sorgente della santità ed in quanto tale è senza macchia) rimane viva nella Chiesa militante, nella sua universalità, la sorgente del peccato. Infatti ciò che il battesimo è per il singolo, la morte di Cristo lo è per l'intero corpo mistico. La Chiesa è composta di peccatori; la sua preghiera è preghiera di peccatori. Come la zizzania continua a rispuntare con tenacia nel campo, cosí in essa il peccato, contagioso ed ostinato; sarà eliminato solo se morrà, cioè nel giorno della raccolta finale. Non per questo la santità della Chiesa è meno reale. Essa è però una santità realistica, una santità della Chiesa militante; essa è santa per ciò che Dio depone in lei, per ciò che Dio compie in lei »[54].

In questa dialettica insopprimibile vive la sposa di Cristo: nutrita da Lui, formata da Lui, continuamente vivificata; eppure peccatrice. Naturalmente altri aspetti compongono l'immagine che Balthasar si fa della Chiesa. Qui rammentiamo ancora l'aspetto mariale. « Maria non è il prototipo della Chiesa solo in virtú della sua fede verginale; essa lo è parimenti in forza della sua fecondità, che certo non è autonoma, ma puramente ministeriale, in funzione di servizio: infatti è Cristo che mediante la sua passione crea la Chiesa, e non Maria. Tuttavia essa ha partecipato come strumento a tale creazione, in virtú dell'universalità e dell'illimitatezza del suo sí, che il Figlio può usare come mezzo plastico all'infinito, per ricavare nuovi credenti e nuovi rigenerati. La sua presenza presso la croce, la sua funzione eterna di donna partoriente (secondo l'immagine dell'Apocalisse), mostrano quanto la sua dedizione venga uni-

---

[54] E. Mersch, *Théologie du corps mystique*, I, Paris 1944, 366-368; citato da Balthasar in *Casta meretrix* (1948), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 282-283.

versalizzata fino ad assurgere a principio universale del seno materno, per ogni grazia cristiana generatrice »[55].

Ed in un altro saggio ritorna la dialettica, che collega armoniosamente il principio mariale alla tematica della *Casta meretrix*: « In Maria la Chiesa può contemplarsi senza pericolo di confondersi con Lei: non solo perché non potrà mai identificarsi con Maria (infatti la guardano, in concreto, solo dei peccatori), ma perché ciò che essa vede in Maria sarà sempre il contrario dell'identificazione. Solo escatologicamente essa può sperare di raggiungere il suo membro piú eletto: quando tutte le macchie del peccato originale saranno mondate, tutta l'integrità verginale ricostituita, ogni assunzione corporale in cielo sarà adempiuta. Fino ad allora la Chiesa, nella venerazione di Maria, non può celebrare se stessa e quanto piú essa (come Chiesa trionfante) diventa simile al suo modello, tanto meno cadrà in simile tentazione »[56].

Ed infine in questa raccolta di saggi non è assente l'aspetto cristologico: non solo in filigrana (poiché è impossibile trattare della Chiesa senza riferirsi costantemente a Cristo), ma esplicitamente con un lavoro importante: *Fides Christi*, ripreso anche piú tardi[57].

5. Alle dimensioni cristologica ed ecclesiologica si devono aggiungere nella nostra enumerazione, i motivi trinitario ed escatologico. Il primo presente qua e là nei due volumi[58], sarà oggetto particolarmente della raccolta *Spiritus Creator*; il secondo trova la sua espressione in un articolo consacrato alla teologia della storia[59] e piú esplicitamente in *Lineamenti dell'escato-*

---

[55] *Chi è la Chiesa?* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 162.

[56] *Esperienza della Chiesa in questo nostro tempo* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 22.

[57] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 41-73.

[58] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 19-21, 25, 60-61, 160-162, 219-221; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 131-133, 180-187.

[59] *La radice di Jesse* (1960), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 285-295 (commento di Rom 9-11).

logia, del 1957 [60]. Si tratta di una bella rassegna, di cui Eliseo Ruffini ha mostrato la precisione e l'attualità anche ad anni di distanza [61]. A nostro avviso due momenti restano centrali. Innanzitutto: « Se i fini ultimi (gli *eschata*) saranno concepiti in termini cristologici e, se si va fino in fondo, in termini trinitari, si comprenderanno piú chiaramente anche il giudizio, il purgatorio, l'inferno e lo sheol (che nella Bibbia è ben altro che l'inoffensivo anti-inferno che ne è stato fatto). Allora l'escatologia sarà sufficientemente decosmologizzata: non conterrà piú dei rimasugli non elaborati (o come dice lo Scheeben: non trasfigurati) di una filosofia religiosa infra-cristiana e diverrà, nel suo oggetto, parte integrante dell'obbedienza personale della fede » [62]. Ed in secondo luogo, seguendo le tracce di Schmaus: « la necessità di ripensare tutta la teologia in funzione dei fini ultimi, senza cadere per questo in un escatologismo unilaterale » [63].

Tuttavia, nelle ultime pagine di quest'articolo rispunta ancora un'altra esigenza, importante dal nostro punto di vista: la relazione necessaria fra escatologia teologica ed escatologia filosofica. Un incontro « fruttuoso ed interessante, per l'una e per l'altra, ma quanto mai delicato » [64]. Questo non solamente perché oggi « non si può fare dell'escatologia se non si tiene conto della struttura globale della teologia e, piú ancora, del nostro senso attuale dell'uomo e dell'universo » [65], ma soprattutto perché « nel mondo meraviglioso del soprannaturale, della grazia, della redenzione, della resurrezione della carne, è necessario integrare quello che

---

[60] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 277-301.

[61] E. Ruffini, *Dati e prospettive di teologia escatologica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar,* introduizone a *I novissimi nella teologia contemporanea,* Brescia 1967, 9-25.

[62] *Lineamenti dell'escatologia* (1957), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 293.

[63] *Ibidem,* 297-298.

[64] *Ibidem,* 298.

[65] *Ibidem,* 294.

nel cosmo è privo di perfezione, ma avvolto e percorso da una causalità soprannaturale »[66].

Quest'ultima riflessione ci ricollega al principio di analogia e alla sua reduplicazione cristologica. Poiché principio di analogia, dimensione ecclesiale (con le conseguenti prospettive mariale ed escatologica), aspetto trinitario hanno il loro fulcro in una cristologia conseguente, nelle pagine di Balthasar formano un tutt'uno, come i raggi attorno al sole, intersecandosi, diffondendosi, ripetendosi in mille variazioni ed in mille tematiche. Ne nasce quel progetto armonioso in cui la rigorosità della forma si allea all'ineffabilità del mistero, spandendosi in una teologia nutrita di preghiera. È quanto avremo ancora occasione di ribadire nel paragrafo seguente.

D. TERZO PERIODO DI BASILEA: DAL 1965

1. Quest'ultimo periodo della nostra indagine è caratterizzato da tre fatti maggiori: innanzitutto la prosecuzione di un'opera teoretica quale la *Herrlichkeit*, con i volumi III/1, III/2, 1 e III/2, 2, rispettivamente del 1965, 1966 e 1969; quindi la pubblicazione del primo volume della *Theodramatik* nel 1973; ed infine le prese di posizione concernenti l'aggiornamento e la riforma post-conciliare. Nel *Rechenschaft* Balthasar ha sottolineato che questi ultimi lavori non erano solo dettati dalle esigenze dell'ora, bensí rispondenti ad una vocazione e ad una missione delineatasi in maniera sempre piú precisa[1]. Già ne abbiamo trattato indicandone le principali direzioni. Se ora, anticipando, rileviamo i temi capitali dei citati volumi della *Herrlichkeit*, e cioè l'elaborazione ulteriore del principio di analogia, la stretta correlazione fra teologia e filosofia ed infine

---

[66] *Ibidem*, 298.

[1] *Rechenschaft* 1965, 5.

l'ampia cristologia, possiamo notare facilmente anche qui le coordinate di pensiero che abbiamo segnalato negli altri periodi studiati. Seguendo queste linee, intendiamo rendere conto di qualche altra opera, capace di rischiarare punti particolari della tematica svolta in maniera piú approfondita nelle opere maggiori o appena accennata nei volumetti destinati al grande pubblico.

2. Sono sei le raccolte di saggi presentate in questi anni. La piú voluminosa (e per molti aspetti disparata) s'intitola *Spiritus Creator*, del 1967. Cosí Balthasar la presenta, rilegandola ai due volumi precedenti. « Questo terzo volume di saggi teologici si aggira attorno al tema dello Spirito Santo. Il primo era concepito attorno al Verbo di Dio fatto uomo, posto come centro della trattazione; il secondo attorno alla Chiesa conformata a Lui e le due opere si completavano a vicenda. Lo Spirio Santo da un lato è certo lo Spirito che è attivo tra Cristo e la Chiesa, cosicché molti argomenti dei primi due volumi in questo si trovano svolti ulteriormente ed organicamente; ma d'altro lato Egli è lo Spirito che promana dall'unità Cristo-Chiesa (come dall'eterna unità del Padre e del Figlio) e quindi apertura che l'unione d'amore fra sposo e sposa sperimenta verso il nuovo, verso il figlio, verso il mondo della creazione, oggi anche ed appunto, verso il mondo mondano, non cristiano. Il Vaticano II ha orientato in modo distintivo la sua riflessione verso quest'apertura ed ha stimolato i cristiani a fare altrettanto ». « Che quest'apertura possa costituire pure un pericolo per gli uomini custoditi al sicuro dentro la Chiesa, quando vengano spinti repentinamente, senza adeguata preparazione ad affrontare tutta la secolarità del mondo, che irrompe nella Chiesa in ampi flutti attraverso dighe disserrate, noi lo sperimentiamo nella vita di ogni giorno e non certo in misura decrescente. Perciò alcuni saggi di questo volume hanno un nuovo carattere; cercano di concen-

trare il messaggio cristiano, di indirizzare verso il centro inalienabile, di metterlo al sicuro, di coltivarne lo studio partendo da tutti i lati e da tutte le periferie, alla scuola dello Spirito, il quale adempie il suo compito nell'economia trinitaria, non altrimenti che impiegandosi a spiegare il mistero del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, in forma creativamente nuova a sempre nuove generazioni e ad esercitarle in esso »[2].

Balthasar misura le difficoltà: « Una teologia che intenda dare un rilievo tematico allo Spirito Santo, si annovera fra le cose piú difficili ed anche piú rare che esistano. In questo libro non sarà affatto sviluppata, non si compirà neppure il tentativo per farlo. Nella sezione *Spirito* si offrono solo pochi frammenti, manca ciò che è decisivo. In cambio si dovrà poter reperire qualche traccia dello Spirito nel suo operare: nel modo con cui conduce gli uomini al Dio vivente (sezione *Fede*); con cui discerne gli spiriti di questo nostro tempo (sezione *Krisis*); con cui dà l'iniziazione al mistero del Verbo Incarnato (sezione *Notte*) e — questo solo per accenni — nella maniera in cui spira attraverso le strutture della vita umana, come ciò che è ineffabilmente aperto e pubblico (sezione *Alito*) »[3]. Il lettore è cosí attentamente guidato nella sua fatica.

Se ora sostituiamo questi brevi accenni con un sommario ragguaglio tematico, possiamo cosí dividere i saggi di questo volume, tralasciando evidentemente quelli dedicati alla riforma della e nella Chiesa, cui già abbiamo consacrato ampio spazio. Innanzitutto dobbiamo considerare due saggi per cosí dire riassuntivi. Nel primo, *La fede dei semplici*, del 1967, si rileva soprattutto l'aspetto cristologico. « Tutti i mandati relativi alla storia della salvezza, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento, di Sion come della Chiesa, han-

---

[2] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 9; ci sia permesso rinviare il lettore alla recensione che ne abbiamo data in « Humanitas » 28, 1973, 220-222 e al breve resoconto di E. Biser, « Th Revue » 66, 1970, 288-289.

[3] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 9-10.

no struttura cristologica, in quanto tutti partecipi dell'obbedienza di Cristo che è il fondamento di ogni atto di fede »[4]. E poco oltre: « Allorché il cristiano capisce l'unicità dell'evento di Cristo, allora comprende anche che è solo questo evento — in forza dell'incarnazione e del dominio del Crocifisso e del Risorto sull'intera umanità e sulla sua storia — a poter raccogliere tutto in se stesso, eccetto il peccato »[5].

Subito però la dimensione cristologica si apre alla prospettiva ecclesiologica: la fede del singolo ha bisogno di essere sostenuta, fortificata, illuminata. « È vero che la sua fede guarda al centro, là dove l'evento della croce e della resurrezione di Cristo fa risplendere l'eterno amore di Dio per noi. Non può tuttavia catturare entro tale sguardo i raggi che da questo centro si diramano verso tutte le direzioni »[6].

Interviene allora la coscienza della Chiesa: « Attraverso i secoli essa è una consapevolezza orante, meditante ed intenta ad interpretare e a spiegare nella fede viva; talvolta poi la sua visione di fede si cristallizza in una proposizione che, come interpretazione autentica, viene proposta e data, in concomitanza con l'intelligenza della fede del singolo, quale sua norma »[7].

Nell'altro saggio, intitolato *Summa Summarum*, pur con accenti polemici[8], Balthasar ha colto ancora maggiormente le dimensioni proprie del cristianesimo: Cristo che si rivela a noi come il Verbo del Padre[9]; che esige una sequela senza compromissioni, nell'obbedienza della fede e con l'aiuto dei sacramenti[10]; che ci manifesta il mistero d'amore della Chiesa, illustrata dalla figura archetipale della Vergine-Madre[11]; che c'invia

---

[4] *La fede dei semplici* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 49-72; citazione p. 57.
[5] *Ibidem*, 65. Cfr. anche 51-57, 60-65, 66-67 (polemiche).
[6] *Ibidem*, 68.
[7] *Ibidem*, 68; cfr. 56, 70-71.
[8] *Summa summarum* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 306-309, 310.
[9] *Ibidem*, 311-316.
[10] *Ibidem*, 316-320.
[11] *Ibidem*, 320-325.

infine lo Spirito di verità, giudizio di ogni forma troppo umana per accostarci a Dio, sede divina dell'unità fra ordine naturale ed ordine della grazia, compimento del rapporto, annodato in Cristo, fra Sion-Maria-Chiesa [12]. « Il cristiano vive nel centro di quest'evento, che vuole farsi realtà anche in lui e per lui, attraverso la sua dedizione nell'amore. La sua esistenza dev'essere sempre traduzione creativa, futuro di Dio perennemente nuovo nello Spirito Santo » [13].

In secondo luogo notiamo i saggi consacrati appositamente allo Spirito di Dio. In *Lo Sconosciuto al di là del Verbo,* del 1965 [14] è piuttosto una visione complessiva ad essere abbordata [15], non senza punte polemiche in favore della teologia spirituale, « avventura audace della libertà cristiana » [16]. In *Lo Spirito Santo come amore,* del 1965 [17], è invece un problema teologico, quello della relazione fra Cristo e lo Spirito, ad essere confrontato con le sue fonti bibliche [18] e nuovamente riproposto [19]. In *Spirito, amore, contemplazione* [20], del 1966, sono i temi cari della teologia in ginocchio ad essere ripresentati, nella linea della testimonianza cristiana [21].

Come si può intravvedere, lo studio della terza Persona della Trinità non è mai isolato: mentre c'immerge nella piú profonda riflessione teologica, aprendoci bal-

---

[12] *Ibidem,* 325-328.

[13] *Ibidem,* 328.

[14] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 91-100. Cfr. R. Ghislain, in *Dossier Balthasar,* 233-246.

[15] *Lo Sconosciuto al di là del Verbo* (1965), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, soprattutto 92-96.

[16] *Ibidem,* 94.

[17] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 101-116.

[18] *Lo Spirito Santo come amore* (1965), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, soprattutto 101-108, 111-116.

[19] *Ibidem,* 108-110 soprattutto.

[20] *Ibidem,* 149-157.

[21] *Spirito, amore, contemplazione* (1966), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, soprattutto 153-157. Si noterà il tono particolarmente forte: « Quest'intera connessione fra Spirito, amore e contemplazione, appartiene al patrimonio fondamentale della rivelazione neotestamentaria e, nel suo nucleo, non soggiace ad alcuna trasformazione epocale. Che le età storiche illuminino di diversa luce questo nucleo, contribuisce a mettere plasticamente in evidenza ciò che in esso è intramontabile » (p. 157).

bettanti al mistero del Padre, del Figlio, dello Spirito e della loro comune opera di amore, pur nelle attribuzioni peculiari ad ogni persona [22], ci spinge altrettanto fortemente all'azione sostenuta dalla preghiera. Si leggerà a questo punto il bel saggio *Improvvisazioni sullo Spirito Santo e sul futuro,* del 1967, illustrante la dimensione escatologica [23]: lo Spirito Santo è considerato nella sua missione propria nel tempo della Chiesa [24], come crisi di rappresentazioni troppo umane di ieri e di oggi [25], come giudizio sul mondo e sulle sue avventure [26], come agente della nuova creazione [27], quella vera, a dimensione personale e cosmica, ma ineluttabilmente fondata sulla croce [28]. Si ripetono qui i temi consueti della teologia della storia, cosí come Balthasar li ha intravvisti ed esposi innumerevoli volte, ricapitolando sempre il suo pensiero in una sintesi cristologica di grande vigore [29].

Anche in questo volume poi è ben presente l'aspetto ecclesiologico: lo rileviamo soprattutto nell'articolo *La Messa è un sacrificio della Chiesa?,* del 1967 [30]. È particolarmente l'ultima parte ad essere rappresentativa per il nostro soggetto [31], con la dialettica fra Pietro, Maria e Giovanni [32]. Qui vogliamo ricordare specialmente la pagina che, rifacendosi a Adrienne von Speyr, parla del mistero delle tre Marie. « In Maria di Betania la contemplativa (Lc 10, 38-42), è il puro, aperto atteggiamento di accordo dell'amore che consente a che la

---

[22] *Lo Sconosciuto al di là del Verbo* (1965) e *Lo Spirito Santo come amore* (1965), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 93-94, 100, 108, 112, 115-116.

[23] *Improvvisazioni sullo Spirito e sul futuro* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 117-147.

[24] *Ibidem,* 122-123.

[25] *Ibidem,* 117-122, 123-130.

[26] *Ibidem,* 130-135.

[27] *Ibidem,* 135-145.

[28] *Ibidem,* 145-147.

[29] *Ibidem,* 147 in particolare.

[30] *La Messa è un sacrificio della Chiesa?* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 159-207. Sull'importanza di questo saggio: L. Malevez, « NRT » 1968, 424.

[31] *La Messa è un sacrificio della Chiesa* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 182-207.

[32] *Ibidem,* 188-191, 206-207 soprattutto.

vicenda si compia, nel gesto di chi prodiga se stesso, il cui profumo riempie tutta la casa. Non è perciò affatto necessario ch'essa sappia ciò che compie quando unge Gesú, e non è spiegato nemmeno a lei, ma ai convitati: essa mi ha unto per la mia sepoltura. Il sí di Maria di Betania era un sí alla morte di Croce, era unzione del sofferente-Messia-Servo-di-Dio per il suo mistero decisivo; unzione non per parte di Dio — che Egli da sempre già possiede — ma da parte della Chiesa, e precisamente della Chiesa in attento ascolto della parola divina, piena di fede e di amore » [33].

« All'altro capo del *triduum mortis* sta la Maddalena al sepolcro: come rappresentante dei peccatori redenti mediante la croce, ella non è che eros purificato verso lo Sposo, cercato ciecamente fra le lacrime e nel vuoto spalancato della tomba. A lei viene partecipata la grazia di Pasqua nel lampo dell'incontro che la ricolma » [34].

« Tra le due Marie, il centro piú elevato: la madre del Figlio alla croce. Ella non fa, né dice nulla; è solo là; ed il Figlio morente dispone di Lei, cosí a fondo che le sostituisce un altro figlio, cui la affida quale madre. A Lei non viene posta la domanda, si fa conto che sia d'accordo » [35]. Mistero di dedizione, dialettica insopprimibile della relazione Sposo-sposa, mediante l'opera dello Spirito [36].

Spostiamoci ora al principio di analogia: ve ne sono accenni in un articolo del 1965, *Verità e vita* [37] ma è soprattutto *Il movimento verso Dio* del 1967 [38] a metterlo in rilievo. Ritornano qui gli accenti di *Wahrheit*. « Lo spazio che occupa la materia, la realtà vitale e biologica, può ben essere tanto vasto ancora, può essere

---

[33] *Ibidem*, 191.
[34] *Ibidem*, 192.
[35] *Ibidem*, 192-193.
[36] *Ibidem*, 205-206.
[37] *Verità e vita* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 227-234; soprattutto 228-229.
[38] *Il movimento verso Dio* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47.

inoltre dominato nella maniera piú forte da leggi statistiche ed evolutive che inseriscono l'uomo nell'ambiente della natura; ciononostante egli con il suo spirito è aperto immediatamente a Dio, in qualsiasi stadio dello sviluppo personale e dello sviluppo del mondo il singolo possa trovarsi. Nell'epoca della tecnica la realtà naturale nell'uomo sottostà sempre piú fortemente alla manipolazione arbitraria di essa, fino agli estremi che oggi si sono già avvicinati a noi minacciosamente; ma resta tuttavia nell'uomo questa consolazione: l'infrastruttura portante dello spirito nella sua conformità statica alle proprie leggi, quanto come misterioso ma inevitabile orientamento dinamico al fine della sua evoluzione, è compenetrata in tal modo dallo spirito a tutti i suoi livelli infraspirituali, che l'uomo, quale essere razionale e libero non deve sentirsi consegnato in maniera demoniaca in balia di questo strapotere della natura »[39].

Qui il concetto di differenza qualitativa gioca un grande ruolo e fonda la dialettica del Tu assoluto[40], che ha il suo culmine nella dottrina dell'elezione divina[41]. Sorge allora acutissima la questione capitale: « Com'è possibile una comunione d'amore fra Dio e uomo, dove la diversità delle persone è tanto grande e non può trovarsi inserita nella comunanza di una stessa natura, come avviene ad esempio fra madre e bambino? Non è forse innaturale un tale rapporto d'amore fra eterogenei? »[42]. « Questo problema c'introduce all'intero complesso di questioni sulla natura e sulla grazia, sulla conoscenza e l'amore di Dio per natura e per grazia: solo in tali questioni si chiarifica effettivamente anche la struttura della conoscenza di Dio »[43],

---

[39] *Ibidem,* 15-16.
[40] *Ibidem,* 14, 18-24.
[41] *Ibidem,* 22-24 soprattutto.
[42] *Ibidem,* 24.
[43] *Ibidem,* 24.

che il nostro studio prende in esame, giungendo a soluzioni non dissimili da *Le implicazioni del Verbo*[44].

La conoscenza naturale è inserita in questa dialettica: « Lo spirito umano nella valutazione del finito, è ogni volta proteso al di là di ogni realtà; conservando nel proprio ricordo l'esperienza dell'origine divenuta ora inaccessibile, esso opera in antecedenza una valutazione, riferendosi a una meta finale non ancora oggettivabile »[45].

Passando poi alla conoscenza per grazia, ci interessa soprattutto l'affermazione balthasariana: si riscontra dovunque « la netta linea di demarcazione, come anche la continuità che, nonostante tutto, continua a permanere »[46]. Infatti, « poiché la creatura, anche dotata di grazia non cessa di essere creatura, non viene alterata l'*analogia entis*: non si può affatto parlare di una diretta divinizzazione, ma solo del fatto che Dio domina in modo perfettissimo ogni persistente differenza »[47]. In modo negativo: « La continuità (esistente) fra natura e grazia non può indurre a considerare l'auto-rivelazione divina come semplice continuazione e coronamento della struttura dell'esistenza umana »[48]. In termini positivi e classici si dovrebbe parlare della dialettica insopprimibile fra desiderio naturale di vedere Dio[49] e *potentia oboedientialis,* da non confondere con una semplice *potentia naturalis*[50], « poiché l'uomo, di fronte alla chiamata divina, non possiede in alcun modo appunto questa facoltà naturale che lo rende capace di essere interpellato »[51] ed « ogni somiglianza viene intersecata sempre dalla *maior dissimilitudo* »[52].

---

44 *Le implicazioni del Verbo* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, soprattutto 55-57, 66-70.
45 *Il movimento verso Dio* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 28.
46 *Ibidem,* 31.
47 *Ibidem,* 35.
48 *Ibidem,* 33.
49 *Ibidem,* 29.
50 *Ibidem,* 33-35.
51 *Ibidem,* 33.
52 *Ibidem,* 34.

Ciò implica parecchie conseguenze, di cui noi non possiamo trattare qui; stralciamone tuttavia una: « Nessuna immagine di Dio, materiale o spirituale, elaborata da uomini può opporsi alla libera iniziativa salvifica del Dio vivente; tutte le immagini devono ritirarsi affinché Egli possa porre fra gli uomini la sua vera ed unica immagine: l'immagine dell'amore assoluto di Dio cui si può credere in virtú del suo amore insuperabile »[53].

In questo terzo volume di saggi ritorna anche espressamente l'interesse ecumenico, nel dialogo serrato fra cattolici e protestanti. Un primo articolo, *Due modalità di fede,* del 1967[54], al di là dell'interpretazione peculiare del soggettivismo luterano, troppo riducente (ma non si devono dimenticare le pagine altrettanto dure contro l'interpretazione cattolica del *pro me*)[55], ripropone un principio dialogico di grande valore: « Non in concessioni reciproche e appiattimenti alla periferia stanno i successi ecumenici, ma nel reggere in comune alle esigenze e pretese massimali di Dio che ci elargisce in misura massimale l'amore »[56].

Un secondo saggio, il già citato *La Messa è un sacrificio della Chiesa?,* del 1967, ha il grande merito di porre esattamente un problema: « Donde deriva l'insistente *offerimus* del Canone romano? Si può giustificare o risale ad un malinteso e ad un abuso? »[57].

Che la soluzione presentata da Balthasar[58], al termine di un lungo esame delle proposte di Casel, Thurian e Bouyer[59], possa lasciare parzialmente soddisfatti e si possa dire che, probabilmente, la questione è ancora piú a monte, nella cristologia, non toglie in nulla

---

[53] *Ibidem,* 47.

[54] *Due modalità di fede* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 73-87.

[55] *Ibidem,* soprattutto 84-85.

[56] *Ibidem,* 87.

[57] *La Messa è un sacrificio della Chiesa?* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 163.

[58] *Ibidem,* 165-166, 182-207.

[59] *Ibidem,* 166-182.

il vigore e la precisione dell'indagine, mai presuntuosa ma sempre precisa [60].

3. Un altro saggio recente è assai rivelatore dell'intenzione che anima da tempo la teologia balthasariana: si tratta di *Der antiroemische Affekt*, un lavoro che ponendosi al di là di ogni prospettiva sociologica, psicologica od emozionale [61], s'interroga sul posto e sulla funzione riservati al papato nell'ecclesiologia contemporanea e nell'attuale coscienza di fede dei credenti [62]. Con questa sua fatica Balthasar affronta uno dei temi piú scottanti di questo post-concilio: è possibile una contestazione o almeno una riduzione qualitativa del *Petrusamt*, senza che venga meno la *cattolicità* della *mìa ekklesìa* di Cristo?; si deve continuare a proporre una trasmissione dell'ufficio petrino oppure si deve ricercare un'altra soluzione ecclesiologica?; come deve essere interpretato oggi il ministero papale? [63].

Il modo di procedere per dipanare la matassa è come al solito molto vigoroso: lungi da ogni sospetto di papolatria [64], senza negare un certo qual valore alla contestazione almeno come elemento correttivo [65], Balthasar va diritto al centro; non stupisce che sposi appieno la tesi romana con la consueta pregnanza e densità; non stupisce neppure che concluda la sua riflessione con una sfrezante ripresa della leggenda del grande inquisitore, applicata ai vari movimenti pseudoriformatori della nostra epoca [66].

I temi spiccioli sono tutti noti (taluni sono presenti anche in *Pneuma und Institution*) ed il lettore non tarderà ad accorgersi dopo un attento esame della *Herrlichkeit* o di *Sponsa Verbi;* anche il cammino non

---

[60] *Ibidem,* 182 in particolare.
[61] *Der antirömische Affekt,* 11; cfr. J. M. Faux, « NRT » 1975, 540 e Y. Congar, « R Sc Ph Th » 59, 1975, 504-505.
[62] *Ibidem,* 15-20, 44-53, 78-107.
[63] *Ibidem,* 44-53, 136-152, 188-234.
[64] *Ibidem,* 11-12.
[65] *Ibidem,* 11 e passim.
[66] *Ibidem,* 295-298.

sprigiona particolari novità, ma l'insieme sfavilla di una speranza e di una certezza che non possono lasciare indifferenti. Dopo un breve *status quaestionis* che presenta i due poli della discussione (da un lato il principio d'incarnazione assunto come elemento strutturante del cristianesimo e dall'altro l'atteggiamento anti-romano di tanti cattolici contemporanei)[67], Balthasar dichiara la sua intenzione di voler trattare *teologicamente* il tema, di allargarlo a tutti i *credenti* (donde la portata ecumenica di questo saggio), di risolverlo seguendo un metodo d'integrazione[68]. Si tratta cioè di scoprire una *via media*[69], suscettibile di sormontare efficacemente quello che altri autori hanno chiamato il *complesso anti-romano*[70], rispettosa del passato, aperta all'avvenire, ma soprattutto ben saldamente radicata nel disegno divino di salvezza offerto a tutti gli uomini[71]. Il primo momento costituisce una *pars destruens*: esaminato il fenomeno da un punto di vista contemporaneo, Balthasar ne scopre le radici storiche e quindi mostra l'impossibilità di superare una questione posta in maniera astratta[72] e sintetizzata in una triplice formula: un papa sí, ma non questo papa; un papato sí, ma libero come era alle sue origini; Pietro sí, ma nessun papa[73].

Il superamento dell'aporia (la *pars construens* del volumetto) si ha solamente in una sintesi concreta, capace d'integrare il fenomeno del papato nel complesso dato cristiano, ad un duplice livello. Innanzitutto nel mistero della Chiesa, mostrando come l'ufficio di Pietro non sia altro che una concretizzazione del mistero di Cristo[74]; come esso realizzi e susciti la dialettica del-

---

[67] *Ibidem*, 12-20.
[68] *Ibidem*, 20-25.
[69] *Ibidem*, 18.
[70] *Ibidem*, 16.
[71] *Ibidem*, 11, 22, 25.
[72] *Ibidem*, 29-107, soprattutto 44-53, 78-107.
[73] *Ibidem*, 58-68.
[74] *Ibidem*, 111-152, soprattutto 137-152.

l'autorità nel seno materno della Chiesa [75], illustrata dal rapporto Pietro-Maria, assai usuale in Balthasar [76]; come esso infine non sia che un grado altissimo e difficile (non privo quindi d'imperfezioni) della sequela del Maestro [77].

In secondo luogo nel miracolo dell'amore che solo permette una retta comprensione [78]: l'ufficio di Pietro è tutto dominato dalla parola di Cristo: « Ti condurranno dove tu non vorrai; ma che importa?; tu vieni e seguimi ». È quindi illuminato dalla croce; è un servizio totale e disinteressato; è inalienabile testimonianza che parte dall'umile pescatore di Galilea e che si trasmette di generazione in generazione con una medesima attestazione fedele [79].

Il papato non è un *adiaphoron* nella Chiesa; ne è anzi elemento integrante, inserito nel nucleo primigenio. Esso è portato dalla Chiesa (che a sua volta si riconosce proprio in questo ufficio), come la Chiesa è portata da Cristo. Le sue radici sono quindi cristologiche; le sue prospettive sono universali e cosmiche, perché la *cattolica* non conosce confini [80].

In questo saggio la teologia cosmica del nostro autore tocca uno dei suoi livelli piú alti e piú espliciti: la soluzione *romana* s'impone a Balthasar non per abitudine o per convenienza, ma perché in essa vede una concretizzazione del principio cristico, in cui s'abbracciano (alfine riconciliati) Chiesa e mondo. Per il nostro teologo la Chiesa di Cristo s'identifica con la Chiesa di Roma; il papato è cosí l'anello di una catena che si integra in un tutto piú vasto; qualsiasi soluzione cristiana non può né eliminarlo né ridurlo, ma solo com-

---

[75] *Ibidem*, 120-123, 125-132, 133-136, 153-187, soprattutto le applicazioni teologice: 170-187.

[76] *Ibidem*, 170-187, 237-244.

[77] *Ibidem*, 188-234.

[78] *Ibidem*, 237-294.

[79] *Ibidem*, 237-244, 254-272, 277-287, 287-294.

[80] *Ibidem*, 111-112, 115-123, 133-136, 144-152, 190-192, 197-200, 237-244, 248-253, 272-287. Parecchi temi di *Der antirömische Affekt* sono ripresi anche in *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975; cfr. pure *Pneuma und Institution*, 61-116 e soprattutto 201-235.

prenderlo adeguatamente. Ogni movimento ecumenico deve tener conto di questa realtà e di questa visione, sotto pena di essere infedele all'unico Signore.

4. Passando ora alle altre raccolte di articoli, notiamo la riedizione separata di quattro importanti saggi di *Sponsa Verbi*, con il titolo generale *Wer ist der Kirche? Vier Skizzen*, nel 1965. Poi nel 1966 Balthasar pubblica *Zuerst Gottesreich*, integrato nel 1968 nella raccolta francese *La foi du Christ*: questa comprende tre importanti lavori cristologici, fra cui il già citato saggio di *Sponsa Verbi* che dà il titolo alla silloge e di cui non si rileverà mai sufficientemente l'importanza [81]; ed altri due saggi escatologici, essi pure nettamente cristocentrici [82]. Nel 1969 è la volta di *Einfaltungen*, che fin nel suo titolo mostra la prospettiva dell'autore: indica il ritorno al centro, all'unico veramente necessario, attraverso lo spogliamento e l'umiltà della ricerca che non è mai solamente scientifica, ma sempre ecclesiale: i semplici del Vangelo sono gli *Einfaeltige*, coloro che hanno compreso veramente ciò che conta e lasciato da parte ogni elemento superfluo [83]. Il sottotitolo ribadisce la direzione: *Auf Wegen christlicher Einigung*, ben tradotto nell'edizione italiana: *verso una nuova coscienza cristiana*

Ciò che colpisce in questa raccolta sono i due saggi centrali, fortemente cristocentrici [84]: è in Cristo infatti che si ritrova l'unità ultima della teologia (neotesta-

---

[81] *La foi du Crist*, 13-177: *La foi du Christ; La foi dans l'alliance; Existence humaine comme parole divine*. Cfr. le recensioni di H. De Lavalette, « RSR » 50, 1962, 130-132 (limitata al primo saggio); C. Porro, « Teologia del presente » 2, 1972, 369-371 (idem); B. Sesboüé, « RSR » 56, 1968, 663-666 (globale).

[82] *La foi du Christ*, 178-235: *La foi et l'attente du Royaume imminent; Bible et fin des temps*, che costituivano appunto l'edizione originale di *Zuerst Gottesrech*, Einsiedeln 1966.

[83] *Con occhi semplici*, Brescia 1970; cfr. la bella recensione di H. De Lavalette, « RSR » 58, 1970, 311-314 e la segnalazione di M. Labourdette, « Rv Th » 72, 1972, 466-467.

[84] *L'unità delle scienze teologiche* (1968) e *La pluralità delle teologie bibliche e lo spirito dell'unità nella Chiesa* (1968), in *Con occhi semplici*, 31-48, 49-71.

mentaria ed ecclesiale) come affermano pagine indimenticabili su cui ritorneremo [85].

Sempre in questa linea, nel 1972 è la volta di *Die Wahrheit ist symphonisch*: già ne abbiamo citato gli articoli piú attuali, riuniti nella seconda parte a titolo esemplificativo [86]; qui ricordiamo l'intenzione fondamentale della raccolta: mostrare come il pluralismo della teologia cristiana non sia un relativismo, ma l'espressione di un'unità trascendente, totalizzante e personale [87], come indica nettamente l'elaborazione della prima parte [88]. Infine nel 1974 Balthasar pubblica una raccolta dal titolo programmatico: *Pneuma und Institution* [89].

La carellata su quest'ultimo periodo non sarebbe completa se non si annoverassero pure le presentazioni di autori disparati, chiamati tutti a rendere testimonianza a Cristo ed alla sua Chiesa: sono nomi che si accomunano a quelli della *Herrlichkeit* I, II, III/1 e della *Theodramatik* e che, ciascuno in maniera sua particolare, offrono sprazzi di vita e di luce cristiana, ora come autori ed ora come avversari. Li enumeriamo solamente: Erich Przywara, Adrienne von Speyr, Romano Guardini [90]; la riedizione delle monografie su Ber-

---

[85] *La pluralità delle teologie bibliche e lo spirito dell'unità nella Chiesa* ((1968), in *Con occhi semplici*, 49-71, specialmente 59-63.

[86] *Die Wahrheit ist symphonisch*, 79-165.

[87] *Ibidem*, 7-15.

[88] *Ibidem*, 17-75.

[89] *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974 (v. bibliografia).

[90] *Erich Przywara*, in *Tendenzen der Theologie im* 20. *Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 354-359; *Erster Blik auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968; *Adrienne von Speyr als Aerztin*, « Missionskalendar 1972 » 58-61; *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Muenchen 1970 (trad. it.: Milano 1970). Ricordiamo i due brevi ricordi di Karl Barth in « NZN » 7-5-1966 (ripreso in « Christ und Welt » 6-5-1966) e in « Vaterland » 14-12-1968.

[91] *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970 (trad. it.: Milano 1974; le modifiche sono rare e toccano soprattutto i testi di Teresa perfezionati dalla recente indagine critica); *Gelebte Kirche: Bernanos*, Einsiedeln 1971 (immutato); *Ein Herz, das aus Liebe brennt: zum* 100. *Geburtstag der Therese von Lisieux*, « Vaterland » 30-12-1972 (= « Konradsblatt » 24-12-1972); *Therese von Lisieux*, « Zur Debatte » 1973, 10-12; *Aktualitaet der Therese von Lisieux*, « Geist und Leben » 46, 1973, 126-142 e « Schw Kirchenzeitung » 29-11-1973, 753-757; *Actualité de Lisieux*, « Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris » 1973, mai, 107-123; *Die Hoffnung der kleinen Therese*, in *Therese von Lisieux*, Einsiedeln 1973, 31-50.

nanos, Teresa di Lisieux ed Elisabetta della Trinità[91]; l'edizione delle opere di Claudel, Adrienne von Speyr e Henri de Lubac[92]; i saggi raccolti in *Spiritus Creator*: alcuni già anziani come quelli consacrati a von Eichendorff, a Bernanos, a Mozart[93], o inediti come quelli dedicati a Schneider e a Brecht[94]; e piú recentemente la presentazione del diario di Egidio van Broeckhoven, il giovane gesuita fiammingo divenuto prete operaio e morto a Natale del 1967, schiacciato da lastre di ferro[95].

La ragione di questo intenso dialogo è sempre la medesima: le interrogazioni, a volte molto dure, che questi personaggi rivolgono non possono essere sottaciute, misconosciute od ignorate[96]; tutta la loro vita sprizza di forza cosí avvincente da porsi, da sola, come questione teologica. In fondo è questo il motivo dell'intensa attività editoriale di Balthasar nelle sue molteplici collane[97]; e se nella *Herrlichkeit* o nella *Theodramatik* è piú manifesto, non è meno presente in innumerevoli saggi: il dialogo serrato e vario non confina mai con la semplice erudizione, ma sempre si vuole questione, interrogazione, domanda.

Per concludere ricordiamo infine taluni altri articoli teologici non confluiti nelle precedenti raccolte e

---

[92] Adrienne von Speyr dal 1947; Claudel dal 1963; de Lubac dal 1968: cfr. bibliografia (collane).

[93] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 433-442, 391-398, 443-454 (saggi rispettivamente del 1945, 1954, 1956).

[94] *Ibidem*, 399-419, 351-390.

[95] *Aus dem Tagebuch Aegids van Broeckhoven*, « Intern Kath Zeit » 1, 1972, 421-431; ed. it.: 1, 1972, 342-348 (ove compare anonimo). È interessante notare la lettura balthasariana: « La vocazione e l'annuncio di van Broeckhoven sono sorprendentemente semplici ed attuali: completa penetrazione dell'amore trinitario di Dio e dell'amore e dell'amicizia uman, come condizione indispensabile per la sopravvivenza del cristianesimo nel mondo odierno. Nella sua esistenza ripete la scelta del fondatore Ignazio: la certosa o le vie del mondo? Come questi egli sceglie la clausura *nel* mondo, la piú profonda apertura alla vita trinitaria, *nella* piú profonda apertura al prossimo (ed. ted.: 421; ed. it.: 342): ovverossia le linee di fondo della riforma pronata da Balthasar fin dalla fondazione dell'*Istituto Secolare*. Una scelta del diario di E. van Broeckhoven è ora pubblicata: *Diario dell'amicizia*, Milano 1973.

[96] *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 390.

[97] Oltre a *Klosterberg* (1942-1951) e a *Menschen der Kirche* (1942-1950; nuova serie dal 1956): *Christ heute* (dal 1947); *Sigillum* (dal 1954); *Adoratio* (dal 1955); *Horizonte* (dal 1956); *Lectio Spiritualis* (dal 1958); *Der Neue Weg* (dal 1963); *Kriterien* (dal 1966) che abbiamo via via enumerato.

che pure hanno un notevole rilievo: concernono soprattutto la nozione di Chiesa in un importante dialogo con Hans Kueng [98], il compito del teologo oggi [99], il ministero sacerdotale [100] con un particolare sguardo ai risultati del recente sinodo vaticano che si è occupato della problematica [101] e naturalmente, come abbiamo già visto, la riforma e l'aggiornamento [102]. Un ultimo gruppo ruota attorno alla cristologia [103], cui Balthasar

---

[98] *Erbe als Auftrag,* « Civitas » 23, 1968, 450-454 (ripreso in H. HAERING - J. NOLTE hrsg, *Diskussion um Hans Kueng Die Kirche,* Freiburg 1971, 257-267; trad. it.: Brescia 1973) cui si ricollega *Der antirömische Affekt,* 111-234 e l'importante gruppo di articoli raccolti in *Pneuma und Institution,* 119-384; notevoli elementi ecclesiologici in *Punti fermi,* Milano 1972; *Romano Guardini. Riforma dalle origini,* Milano 1970; e *Katholisch. Aspekte des Mysteriums,* Einsiedeln 1975.

[99] *Thesen zum Problem Autoritaet in der Kirche,* « Civitas » 24, 1968, 295-298; *Lehramt und Theologie,* « Schweizer Kirchenz » 22, 1969, 317-318, 321-322; *Christologie und kirchlicher Gehorsam,* « Geist und Leben » 42, 1969, 185-203; *Die Aufgabe der paepstlichen Theologenkommission,* « Schweiz Kirchenz » 43, 1969, 625-626; *Aktualitaet der Gnosis,* in *Was heisst: Wiederkunft Christi?,* Freiburg 1972, 42-47; *L'obbedienza nella Chiesa,* in *Problemi della Chiesa d'oggi,* Milano 1976, 31-40.

[100] *Berufung,* in *Zur Pastoral der geistl. Berufe.* Informations-zentrum fuer geistl. Berufe, Freiburg 1966, 3-15; *Ueber dar priesterliche Amt,* « Civitas » 23, 1968, 794-797; *Amtspriestertum und Gottesvolk,* « Pfarrablatt Basel » 56, 1969, 425-426; *Der Priester im Neuen Testament,* « Geist und Leben » 43, 1969, 39-45 (= « Schw Kirchenz » 44, 1969, 640-643); *Der Priester in der Kirche,* « Lebendige Seelsorge » 1972, 4-15; *Amt und Existenz,* « Intern Kath Zeit » 1, 1972, 289-297 (= « Riv Cl It » 54, 1973, 486-494). La posizione balthasariana è ben inquadrata da M. HOUDIJK, *Une discussion récente sur les fondaments néotestamentaires du ministère sacerdotal,* « Concilium » 80, 1972, 152-153 e da K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament,* Muenchen 1972, 11-26. Si noteranno taluni altri contributi consacrati agli Istituti Secolari o alla vita religiosa: *Evangelische Raete in der heutigen Welt?,* « Civitas » 21, 1966, 187-197: *A Theology of Evangelical Counsels,* « Cross Currents » 16, 1966, 228-229; *Vom Ordensstand,* « Schw Kirchenz » 16, 1968, 241-243; *Une vie livrée à Dieu,* « Vie Consacrée » 1971, 5-23; *Zur Theologie der Ordensgeluebde,* Protokoll der 3. Tagung der Novizenmeister monasticher Gemeinschaften Deutschalands: 16-20 November 1971, 5-14; *Monastisches Leben heute,* in *Points de vue actuels sur la vie monastique,* éd. G. A. BRASO, Montserrat 1966; *Jenseitz von Kontemplation und Aktion?,* « Intern Kath Zeit » 2, 1973, 16-23 (ed. it.: 2, 1973/1).

[101] *Zur Priesterfrage an der Bischofs-synode,* « Intern Kath Zeit » 1, 1972, 73-78; *Zoelibataere Existenz heute,* « Zur Debatte » 1973, 4-6; ed il commento al documento sinodale: *Bischofs-synode* 1971: *das Priesteramt,* Einsieden 1972. Com'è noto Balthasar ha cooperato attivamente alla stesura del documento preparatorio: *Internationale Theologen-kommission*: *Priesterdienst,* Einsieden 1971. Lo sfondo ideale di tutti questi articoli (delle note 98-101) può essere trovato in *Die Nachfolge Christi im Neuen Testament,* in *Nachfolge Christi mitten in der Welt,* Meitingen 1971, 11-26, 65-79 (trad. it.: Assisi 1972). Ricordiamo inoltre *Neuen Sätze zu einer christlichen Ethik,* in *Prinzipien Christlicher Moral,* Einsiedeln 1975.

[102] Cfr. cap. primo, nota 51.

[103] Segnaliamo solo: *Christologie und kirchlicher Gehorsam,* « Geist und Leben 42, 1969, 185-203; *Christus Gestalt unseres Lebens,* « Geist und Leben » 43, 1970, 173-180; *Die Christliche Gestalt,* « Hochland » 62, 1970, 289-300; *Abstieg zur Hoelle,* « Theol Quart » 150, 1970, 193-201; *Von Balthasar antwortet Boros,*

dedica anche un importante libricino, *Theologie der drei Tage,* del 1969, estratto dall'opera collettiva *Mysteryum Salutis* e sviluppante alcuni momenti della *Herrlichkeit* III/2, 2. Su di esso avremo ancora occasione di ritornare [104].

Ci pare ora possibile accedere, senza piú tardare, ad una visione sintetica della teologia balthasariana, tramite qualche opera piú significativa cui ci siamo accontentati fino a questo momento di rinviare: sarà il compito della seconda parte del nostro studio.

« Orienterung » 1970, 38-39; *Le Christ est-il beau?,* « Promesses » 47, 1970, 12-15; *Die Nachfolge Christi im Neuen Testament,* in *Nachfolge Christi mitte in der Welt,* Meitingen 1971, 11-26, 65-79 (tr. it.: Assisi 1972); *Die Abwesenheiten Jesu,* « Geist und Leben » 44, 1971, 329-335 (= *Die Wahrheit ist symphonisch* 105-115); da ricordare inoltre *Christ und Theater,* in *Der Christ auf der Buehne,* hrsg M. Zueffle, Einsiedeln 1967, 7-31 che è ricco di elementi complementari.

[104] *Theologie der drei Tage,* Einsiedeln 1969; estratto da *Mysterium Salutis,* hrsg J. Feiner und M. Loehrer, Einsideln 1969: III/2, 133-326 (ed. it.: VI, 171-412: Brescia 1971).

Parte Seconda

Esposizione critica della sintesi teologica

CAPITOLO PRIMO

ESSENZA E STRUTTURA DELLA TEOLOGIA

A. NECESSITÀ E POSSIBILITÀ DELLA TEOLOGIA

Raramente un teologo è riuscito ad esprimersi con tanta forza sulla necessità e sulla possibilità della scienza teologica, quanto Balthasar in un saggio del 1953. Il suo titolo è già di per sé significativo: *Il posto della teologia,* quasi a mostrare fin dall'inizio l'ampio sfondo che è necessario evocare per rendere adeguatamente conto della problematica [1]. Balthasar supera così le indicazioni offerte l'anno precedente in *Schleifung der Bastionen,* tutte sufficientemente estrinseche sebbene assai importanti [2], per riprendere temi già noti [3] che orchestrati in mille modi formeranno la filigrana della prima raccolta [4].

Per giustificare dunque l'attività teologica Balthasar adduce ora una ragione piú profonda: la necessità di stabilire un incontro tra fede e rivelazione; un incontro che postula generalmente la mediazione della teologia, sebbene possa verificarsi anche immediatamente; una

---

[1] *La sede della teologia,* in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 165-177; pubblicato per la prima volta con il titolo *Was soll Theologie?,* « Wort und Wahrheit » 8, 1953, 325-332. B. MONDIN, *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica,* in *I grandi teologi del secolo ventesimo,* Torino 1969, I, 275-276 ne ha ben messo in evidenza il ruolo capitale riassumendolo.

[2] *Abbattere i bastioni,* 32-35, 40-48, 61-84, 95-97, 113-114; su alcuni di essi B. MONDIN, *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica, cit.,* 273-275.

[3] Soprattutto *Verbo, Scrittura, Tradizione* (1949), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 17-33.

[4] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 34-104, 141-159, 178-275. Cfr. pure *Theodramatik* I, 43-44.

mediazione che con il mezzo presenta pure subito l'orientamento intrinseco verso l'altra realtà, posta come oggetto e come fine [5]. Poiché tale struttura si trova alla base del capolavoro balthasariano, la *Herrlichkeit* I, pensiamo utile seguire passo a passo lo svolgersi del pensiero.

« Il Verbo divino si è fatto uomo, senza cessare di essere Dio; il Verbo infinito si è fatto finito, senza cessare di essere infinito; il Verbo, che è Dio, ha preso un corpo di carne, per essere uomo. Poiché è Verbo, e come tale si è incarnato, Egli ha assunto al tempo stesso un corpo costituito di lettera, scrittura, concetto, immagine, voce e predicazione, in quanto altrimenti gli uomini non avrebbero compreso o che il Verbo si è fatto carne, o che questa persona divina, la quale si è fatta carne, è realmente il Verbo. Tutti i problemi della Scrittura devono essere affrontati partendo dalla cristologia: la lettera si rapporta allo spirito come la carne di Cristo (si sa bene che cosa significhi questa espressione: la natura umana) alla sua natura e persona divina. Nell'ordine oggettivo della realtà ciò vuol dire che la carne ed il suo manifestarsi, presi in sé, non giovano a nulla, se noi attraverso la carne non andiamo alla ricerca dello spirito (secondo la concezione paolina) o se noi nella carne non sentiamo, tocchiamo, vediamo lo spirito (secondo la prospettiva giovannea). La lettera è importante e merita attenzione, nella misura in cui per noi può fungere da ponte verso lo spirito; ed altrettanto la finitezza del concetto, dell'immagine, della parola umana, nella misura in cui può servirci come via d'accesso all'infinità del Logos divino. Nell'ordine soggettivo della conoscenza, ciò significa che noi cogliamo rettamente la rivelazione nella carne e nella lettera, allorquando, pur nella finitudine della carne e della lettera, manteniamo quella disposizione di apertura verso l'infinità della verità divina, che s'identifica con la pie-

---

[5] *La sede della teologia*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 168.

nezza divina del Figlio. Questa disponibilità si chiama la fede. È la dedizione dell'intera persona finita alla persona infinita, particolarmente in quanto le persone sono soggetti portatori di verità e di conoscenza. In quanto poi esse veicolano dei valori, questa medesima dedizione è amore, che in forza della struttura temporale della vita (e delle sue interferenze con l'eternità che vi inabita) si presenta come speranza »[6].

Due esistenze stanno cosí l'una di fronte all'altra, corrispondendo a due differenti ordini o prospettive. Da un lato « quella di una persona infinita che è il Verbo, entro l'ambito della carne, in cui la pienezza della sua sostanza divina ed infinita va dispiegandosi in una vita vissuta nel mondo e nella finitudine »; dall'altro « l'esistenza del credente, in quanto la fede (donata dalla persona infinita) costituisce per gli uomini l'unica adeguazione all'uomo-Dio, ponendosi cosí come abbandono e dedizione all'infinito, abbandono fondamentalmente illimitato » in cui « gli elementi finiti della rivelazione (della carne cioè e della lettera) hanno una probabilità di essere colti per quello che sono: quale linguaggio ed espressione dell'Infinito »[7].

Come porre in relazione queste due esistenze; come realizzare « l'assoluta attesa d'incontrare Dio nell'umano e nel concetto finito l'infinito contenuto »[8]; come mostrare che « la parola scritta, stampata, porta in sé spirito e forza per disporre nella fede all'incontro con l'infinità del Verbo »[9]; infine come legare l'ordine oggettivo della realtà con l'ordine soggettivo della percezione?

Fra le mediazioni che Balthasar propone[10] vi è pure la teologia intesa come un rendere possibile, « uno schiudere la dovizia divina della verità infinita nei ri-

---

[6] *Ibidem*, 165.
[7] *Ibidem*, 166.
[8] *Ibidem*, 166.
[9] *Ibidem*, 166.
[10] Predicazione ufficiale, sacramenti e ufficio magisteriale: *La sede della teologia*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* 1, 168 e 175 in posizione sovente dialettica con l'attività teologica.

cettacoli finiti in cui ci è donata la rivelazione, affinché il credente diventi capace d'incontrare tale infinità in un'adorazione ed in un'obbedienza vitale »[11].

La teologia s'inserisce dunque là ove la teoria deve diventare prassi cristiana, la meditazione trasmutarsi in inconfutabile testimonianza fino al martirio, la riflessione in dedizione ed abbandono, secondo una dimensione intima che sfocia nella fede, nell'amore e nella speranza[12]. Il posto della teologia è esattamente quello della credibilità, mediazione tesa fra l'elemento oggettivo (la riflessione teoretica su determinate realtà) e l'elemento soggettivo (l'adorazione obbediente): « Una teoria su Cristo deve misurarsi ed orientarsi alla verità nella maniera in cui Cristo è la Verità, non nel modo in cui sono vere le scienze profane. Attraverso la spassionata severità della teoria, deve ardere la passione dell'adorazione »[13].

Sarebbe quindi inutile modellare la teologia sulle leggi formali del parlare e del pensare umano: « Queste non sono certo cancellate, ma sopraelevate su se stesse, in quanto tutte le leggi valide per le realtà finite di questo mondo sono divenute funzioni di una verità non piú frammentabile in proposizioni e leggi finite, ma infinita in ciascuna delle sue parti ed in ognuna delle sue manifestazioni »[14].

Ugualmente vano sarebbe voler proporre una teologia neutrale: « La disputa teologica con il Verbo è già sempre e fin dall'inizio sul cammino che conduce all'atto di fede o sulla strada che porta all'incredulità »[15].

Cosí pure sarebbe inutile tracciare una teologia che indugi troppo a lungo nella tappa della teoria: essa infatti non deve scordare « le sue radici da cui trae tutta la linfa: l'adorazione in cui nella fede vediamo i

---

[11] *La sede della teologia*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 168
[12] *Ibidem*, 168.
[13] *Ibidem*, 169.
[14] *Ibidem*, 170.
[15] *Ibidem*, 169.

cieli aperti e l'obbedienza della vita che ci fa liberi d'intendere la verità »[16].

Insomma la teologia deve restare quello che veramente è: « un fuoco consumante tra l'abisso notturno dell'adorazione e la voragine altrettanto notturna dell'obbedienza »[17]. Diciamolo negativamente: « Non la storia, non lo sviluppo, non la filosofia hanno la parola, ma soltanto la fede che stimola il discorso teologico ad assumere la forma atta a condurre a piú profonda adorazione, a piú umile e fattiva obbedienza »[18]. In altri termini: « Qualsiasi concetto teologico dev'essere universale (tale è il significato di *cattolico*), cioè deve rappresentare ogni verità, attrarla in sé o aprirsi ad essa, spezzarne i limiti, risorgere infine nella verità celeste, dopo aver attraversato una propria morte. E questo deve avvenire nella fede, non (hegelianamente-dialetticamente) nel sapere: o meglio in un sapere che sia esso stesso una fede protesa nella ricerca e appagata nel ritrovamento secondo la norma dell'adorazione, dell'obbedienza e della grazia. Un concetto cattolico non è affatto identico ad uno platonico o aristotelico. Infatti il Verbo di Dio in forma umana (carne o scrittura) non è *verbum qualecumque*. Naturalmente questa logica inclusiva o aperiente non è per nulla un invito a sommergere tutto in un'infinità vaga ed edificante, anzi è l'esigenza piú rigorosa che vi sia per la speculazione. Essa infatti racchiude l'istanza che il nostro pensiero sia permanentemente posto dinanzi ad una decisione per il Verbo di Dio, non semplicemente quanto al contenuto, bensí già formalmente nello stesso atto di pensiero, che come tale deve recare su di sé il segno della logica cattolica. La teologia si compie nel giudizio della decisione, che il Verbo di Dio attua sulla parola umana »[19].

---

[16] *Ibidem*, 170.
[17] *Ibidem*, 177.
[18] *Ibidem*, 171.
[19] *Ibidem*, 171 ss.

Icasticamente, per rifarsi ad un'espressione posteriore, la teologia si può classificare dunque come « la ricerca delle condizioni dell'agire cristiano, alla luce della rivelazione » [20].

Non è mai consentita alcuna parentesi: « le definizioni sono meno un epilogo che un esordio » [21]; la Scrittura « non può essere considerata una cava di pietre da cui la teologia possa staccare singole frasi che le servano e si adattino in un contesto » [22]: « ciò che viene soltanto accumulato, ciò che viene solo tramandato senza uno sforzo nuovo, personale marcisce come la manna » [23]. « La teologia diventa cosí anche funzione, correttivo, predisposizione della forma che assumerà la predicazione ufficiale » [24]; essa è il « fattore regolativo di una predicazione non intemporale, ma attuale » [25]; l'immagine che meglio la illustra è quella della scolta che « sui merli del castello ha da annunciare l'ora, non della storia del mondo, ma di quella cristiana, desunta dalla posizione del sole della rivelazione eterna, per oggi » [26].

B. LA NATURA DELLA TEOLOGIA

1. Una siffatta visione del problema è molto feconda. Sotto la spinta di Karl Barth [1], Balthasar svolge senza soste questa idea: « La teologia — discorso *di Dio* ed anche, *in questo discorso,* parola *dell'uomo in* Dio, *su* Dio — proviene sempre dalla sommità piú elevata » [2]: il che significa che la sua possibilità è conseguenza della

---

[20] *Solo l'amore è credibile,* 113.
[21] *La sede della teologia,* in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 173.
[22] *Ibidem,* 172.
[23] *Ibidem,* 173.
[24] *Ibidem,* 168.
[25] *Ibidem,* 174.
[26] *Ibidem,* 174.

[1] *Rechenschaft* 1965, 16-17.
[2] *Il tutto nel frammento,* 189.

sua necessità, pur sempre relativa, inserita nell'ordine della realtà; o in altri termini che la legittimità del teologizzare deriva da un evento che lo trascende, fondandolo e giustificandolo nello stesso tempo, ponendosi al di là di ogni orizzonte filosofico o antropologico. Impostazione senz'altro ardita, seppure tradizionale, da cui naturalmente scaturiscono le caratteristiche della teologia, come anche la necessità di mediazioni. Ci siamo incontrati nelle une e nelle altre nella prima parte del nostro studio; sulle seconde ancora dovremo ritornare approfondendo l'articolazione dell'opera balthasariana. A questo punto della nostra indagine ci pare di qualche utilità riassumere le prime, seguendo una piccola, ma importante, pubblicazione che già abbiamo menzionato: *Einfaltungen*. Il titolo stesso (l'abbiamo rilevato) indica la direzione del pensiero balthasariano: ritorno a ciò che veramente è necessario divenendo cosí capaci di leggere la realtà con occhi semplici. « Poiché solo l'occhio semplice ottiene d'intravvedere un barlume della semplicità infinita » [3], « noi ripieghiamo sull'uno (*falten ein*): non per rassegnazione, ma per riguadagnare l'origine; siamo arenati sulle spiagge del razionalismo, ritorniamo a tastoni alla roccia scoscesa del mistero » [4].

Il compito è netto: allorché crollano tarlati altari barocchi pronti alla demolizione o teologie marcite che non possono piú essere richiamate in vita, si deve fare un'esperienza liberatrice: « in qual modo la ricchezza cristiana, senza perdite (quali lascia dietro di sé sul campo di battaglia un esercito vinto) si rapporta alla sua origine: all'indicibile povertà dell'Amore divino, fatto uomo e crocifisso » [5]?

Si tocca cosí con mano la natura della teologia cristiana ugualmente lontana dal razionalismo, dalla gnosi e dall'irrazionalismo; tutta tesa ad assumere un miste-

---

[3] *Con occhi semplici*, 10.
[4] *Ibidem*, 9.
[5] *Ibidem*, 8.

ro che non potrà mai interamente sviscerare; tutta aperta verso l'intrinseca infinità del suo oggetto da preservare sempre (anche nella dissertazione piú minuta e piú specializzata) nella sua totalità [6].

Seguiamo ora passo a passo i tre piú importanti capitoli di questa bella operetta, scoprendovi altrettante caratteristiche della scienza teologica [7].

2. Il primo compito della teologia odierna e la condizione indispensabile per una teologia ecumenica consiste nel riunire ricerca teologica e spiritualità: è il programma balthasariano della " teologia in ginocchio ", piú volte descritto. Come nel precedente articolo di *Verbum Caro,* che abbiamo a lungo citato [8], anche qui il teologo svizzero ritraccia brevemente la storia della loro separazione ed i tentativi frequenti per superare una diastasi divenuta sempre piú pesante [9]. Da questa constatazione sono tratte alcune considerazioni generali che guidano il discorso in profondità. Innanzitutto: « Non si può dire quale delle due cose, quella che molto piú tardi fu chiamata *teologia* o quella che ancora piú avanti ricevette il nome di *spiritualità* sia stata prima sulla scena nella visione biblica. La realtà originaria, che si mantiene immutata dagli inizi della storia di Israele fino agli scritti piú tardivi del Nuovo Testamento, è quel duplice impegno di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio, che si chiama patto e che poggia sull'iniziativa unilaterale di Dio, formulata nell'appello e nella promessa ad Abramo e che ha come conseguenza immediata l'assunzione di quest'ultimo al servizio di Dio » [10].

---

[6] Vedere le osservazioni di *La sede della teologia,* in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 172-173, variamente orchestrate in *Con occhi semplici,* soprattutto 15-16, 32-33, 49-72, 79-81, 94-101 ed in parecchi saggi di *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 196-199, 262-276, 277-278.

[7] Ci si rifarà sempre anche a *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 165-301 e a *La meditazione,* riportandosi alla prima parte del nostro studio.

[8] *Teologia e santità* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, soprattutto 200-220; vedere anche *Spiritualità* (1958), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 230-247.

[9] *Con occhi semplici,* 18.20.26.

[10] *Ibidem,* 11.

In secondo luogo: « Per quanto diverse possano essere le varie forme degli uffici e dei carismi, nessuna di esse può fare a meno dell'unità fra teologia e spiritualità, fra conoscenza di Dio e agire riconoscente, o sceverare il credente, facendone uno specialista di uno dei due aspetti »[11].

In terzo luogo: « La prassi o spiritualità cristiana dovrebbe esprimere, rispecchiandola, tutta la teoria o dommatica; le lettere paoline dovrebbero mostrare senza sforzo che ciò è esatto: dalle parti parenetiche, se fosse perduta la parte dommatica, la si potrebbe ricostruire in tutto quello che è sostanziale »[12].

Ed infine due ragioni piuttosto esterne ma ugualmente importanti.

La prima riguarda il passato prossimo e remoto: « La storia della teologia prova questa tesi: in essa si sono affermate come vitalmente operanti solo quelle dottrine che non recavano la loro spiritualità accanto a sé, ma in se stesse, incorporata nel loro intimo »[13].

La seconda concerne presente e futuro: « Solo una teologia cosí integrata ha delle possibilità di presentarsi in modo persuasivo nel dialogo ecumenico »[14].

Se tali sono i motivi per ricostituire un'unità sempre minacciata, non si deve tuttavia volere una riedificazione ad ogni costo: « Carne e sangue devono essere originariamente uniti per vivere; non si possono congiungere in un secondo tempo per costituire una creatura vivente »[15].

Per procedere a questa riunificazione dall'interno, Balthasar propone una triplice via: ritornare all'esistenzialità della teologia, ricuperando il ben fondato della sintesi origeniana quale Henri de Lubac l'ha esposta; valorizzare l'apporto dei sensi scritturistici; reintegrare il senso comunitario della spiritualità, punto

---

[11] *Ibidem*, 13.
[12] *Ibidem*, 28.
[13] *Ibidem*, 29.
[14] *Ibidem*, 29.
[15] *Ibidem*, 28 ss.

debole della Riforma. Altrettante citazioni serviranno a rischiarare maggiormente il cammino. Ecco la prima: « Henri de Lubac non si stancò di mostrare che il primo asse (della teologia), nel piú profondo, è identico al trascendimento del Patto Antico nel Nuovo, dalla Legge e profezia e sapienza al Vangelo di Gesú Cristo, che come tale è il senso spirituale dell'intera Scrittura. E questo senso spirituale, che non può trovarsi in una concezione unicamente statica, fa scaturire da sé le dimensioni del secondo asse (quello della spiritualità): la conoscenza si realizza nell'azione e contemporaneamente nel trascendimento di sé (seguendo il Signore morto e risorto) verso l'eone della consumazione o compimento a venire. Se ciò costituisce la struttura fondamentale della rivelazione cristiana, allora ci troviamo al di là di ogni possibile rottura tra teologia teoretica e spirituale: tale diastasi di fatto non esiste mai negli scritti di Origene » [16].

La seconda: « Ho avuto occasione di accennare altrove che i quattro sensi scritturistici celebrano una loro nascosta risurrezione nella teologia protestante piú moderna: infatti il senso letterale appare come quello da far emergere in quanto storico-critico; lo spirituale in quanto kerymmatico; quello tropologico in quanto esistensivo e quello anagogico come l'escatologico. D'altra parte in Bultmann, come in Origene, il senso esistensivo e quello escatologico non sono altro che una designazione piú precisa del senso kerymmatico » [17].

La terza sottolinea la portata ecclesiale: « Se Cristo, servo obbediente del Padre ed elevato a Signore, è l'infallibile verità del patto, dove sta allora la garanzia che questa verità infallibile sia mantenuta ferma senza deviazioni dalla Chiesa e sia rettamente trasposta in parole nella predicazione? In primissimo luogo nella me-

---

[16] *Ibidem*, 19.

[17] *Ibidem*, 19; il rinvio è fatto da Balthasar stesso all'introduzione di *H. de Lubac*: *Geist aus der Geschichte* (*Histoire et esprit*), Einsiedeln 1968.

ditazione di quella Chiesa che è veramente senza macchia e senza ruga e che conserva nel cuore tutte le parole di Dio e di Cristo, per attuarle nella fede »[18].

Insomma si è ad una svolta dell'esperienza di fede, che riunisce in sé (o per lo meno può riunire) aspetto teologico ed aspetto teologale. Alla generazione che sorge « non interessa una giusticazione personale solitaria, bensí dapprima la solidarietà degli uomini nella miseria e nella speranza di salvezza, e poi l'attuazione che il Vangelo esige con tanta insistenza. Se con la prima sollecitudine tale generazione si trova a ritornare ad una maniera anti-individualistica d'intendere la comunità e quindi a qualcosa come ad una Chiesa (soprattutto come comunione che si verifica esistenzialmente e fattivamente), con la seconda preoccupazione riapproda ad un aspetto della spiritualità biblica per lungo tempo trascurato e forse non tenuto mai in vista tanto fortemente come oggi. Il cristianesimo non vuole solo essere ricevuto nella fede, nemmeno soltanto predicato, ma attuato. E non dai singoli solamente e neppure da una minoranza, che presto viene nuovamente schiacciata, ma dall'impegno della Chiesa nella sua totalità nel mondo intero »[19].

E a Balthasar di concludere ammonendo: « Non si dovrebbero a priori tarpare le ali ad una generazione che ha per queste realtà un organo di percezione che non tollera piú la diastasi fra teologia e spiritualità, contemplazione e azione, Chiesa e mondo »[20].

Naturalmente perché tale programma sia valido (e non si riduca a paglia luccicante) occorre che « tutta la spiritualità nasca e cresca da una fede ecclesiale in Gesú Cristo e nelle sue implicazioni »[21].

---

[18] *Con occhi semplici*, 18.
[19] *Ibidem*, 26.
[20] *Ibidem*, 27.
[21] *Ibidem*, 28.

3. Secondo compito è raggiungere l'unità delle scienze teologiche e di mostrarne il fondamento [22]. Non è da oggi che Balthasar è assai riservato nel riconoscere il carattere scientifico della teologia. Lo ripete anche qui: « Non è stata affatto tesi sempre ferma che la teologia in assoluto sia una scienza in senso identico o anche solo analogico a quello delle altre scienze » [23]. Per i Padri essa era in un certo modo una *gnosis* conclusiva; nel primo medioevo ne fu sottolineato l'aspetto esistenziale. « La teologia sta piú in alto di una scienza puramente teoretica: essa è sapienza (da *sapere*: aver sapore, gusto sperimentale). Dio si dona nella sua autorivelazione: all'esterno nella storia della salvezza e all'interno nella fede, nella speranza, nella carità infuse, per essere partecipato » [24].

Ma nel trapasso all'alta scolastica e con la precisazione del concetto di scienza ad opera dell'aristotelismo in ascesa, il problema imbocca una nuova strada. « Tommaso stabilisce un'analogia, non un'identità, tra la struttura della ragione naturale (dato sensibile elaborato mediante la luce della pura ragione, corrispondente alla costitutività originaria dell'*esse in toto*) e la struttura della ragione teologica (dato storico: Bibbia sintetizzata nel credo; kerigma, creduto e progressivamente elaborato con processo d'intellezione, mediante la luce della fede, equivalente ad una certa partecipazione all'autointuizione divina e alla visione di Dio propria dei beati). Poiché la ragione umana è stimolata a penetrare quanto è proposto a credere con la propria energia di pensiero (sostenuto dalla grazia), a vedere nessi, a trarre deduzioni, il lavoro teologico consegue senz'altro un carattere autenticamente scientifico » [25].

Tale prospettiva desta oggi un po' di stupore: tuttavia di essa si può ricuperare il ben fondato in una du-

---

[22] *Ibidem*, 31-48.
[23] *Ibidem*, 31.
[24] *Ibidem*, 31.
[25] *Ibidem*, 32.

plice direzione. Innanzitutto sottolineando che la teologia non porta semplicemente su dei testi (Scrittura e articoli di fede), ma sulla realtà che i testi garantiscono a loro modo [26]; in secondo luogo riconoscendo che il termine *scientia* non può essere assunto se non in accezione analogica ed in relazione alle scienze del singolare, e perciò impossibile a manipolare, a esperimentare e a rinnovare a volontà. È quindi in analogia con le scienze umane che la teologia può essere detta scienza e non in referenza alle scienze della natura [27]. « Senza il concetto di analogia, nel problema della struttura scientifica della teologia, non si potrà ottenere alcuna soluzione; è infatti impossibile che la teologia venga annoverata univocamente accanto ad altre scienze, che argomentano fondandosi su principi supremi evidenti per la ragione; la fede di quanto è proposto a credere (in affermazioni o in eventi storici) rimane fondamento e condizioni previa d'essa; peraltro essa si può chiamare una scienza in senso analogico solo allorché ciò che è accolto nella fede può essere assimilato per via intellettuale con un autentico lavoro di ragione » [28].

Deriva da queste premesse la natura della scienza teologica: « È proprio dell'essenza di questa *e solo* di questa scienza che la sua oggettività scientifica riposi sulla decisione di fede; perciò (viste le cose teologicamente) non vi può essere un'oggettività neutrale concernente l'oggetto della fede, anche senza fede, ovvero prescindendo da essa o dall'incredulità. La teoria, vagheggiata all'inizio del nostro secolo, di ritenere separabile la scientificità oggettiva dall'impegno soggettivo, anche se dovesse essere applicabile altrove, qui è comunque inservibile » [29].

Per quanto riguarda l'analogicità si può aggiungere: « Se mancasse l'analogia con le scienze dello spirito, un

---

[26] *Ibidem*, 32-33.
[27] *Ibidem*, 33-34.
[28] *Ibidem*, 33.
[29] *Ibidem*, 33.

dialogo fra le scienze naturali e la teologia dovrebbe essere privo di senso e impossibile: l'elemento unico e irreptibile in senso umano forma un ponte verso la comprensione di ciò che biblicamente-cristicamente è irrepetibile »[30].

La teologia si presenta cosí nella sua pienezza di conoscenza vitale, che Balthasar illustra tramite la concezione del patto veterotestamentario[31], per reduplicarla subito nella figura (*Gestalt*) che è Gesú Cristo, ovverossia in un'autoevidenza che offre segni sufficienti alla ragione umana e che estende la reciprocità del primo patto all'alleanza di Dio con l'umanità intera, senza eliminarne l'esclusività nuziale[32].

La dialettica della teologia come scienza è racchiusa icasticamente in questa distretta che ne segna pure tutta la novità d'impostazione: « Non si riterrà che le brevi formule del credo, le semplificazioni della catechetica, le coniazioni a modo di formula delle definizioni conciliari siano vasi esaurienti o addirittura sostitutivi del contenuto, che continuamente li supera, ma che siano ausilii indispensabili per dare ordine alla pienezza, per delineare nei suoi contorni la forma irrepetibile ed inimitabile »[33]. Il che equivale a sottolineare che « questa forma, e non come credevano gli scolastici gli *articuli fidei* presi singolarmente, possiede l'autoevidenza »[34]. Senza questa concezione « non si potrà cogliere il centro della teologia »[35] e la *Herrlichkeit* I lo dimostrerà in mille maniere. Giova ora trarre qualche conseguenza piú spicciola a differenti livelli.

4. Balthasar ricerca innanzitutto i caratteri che una tale teologia deve rivestire: saggezza, kerymma, dialogo. La teologia è in primo luogo saggezza, *fides quae-*

---

[30] *Ibidem*, 34.
[31] *Ibidem*, 34-36.
[32] *Ibidem*, 36-39.
[33] *Ibidem*, 39.
[34] *Ibidem*, 38.
[35] *Ibidem*, 38 (n. 6).

rens intellectum. Essa « s'immerge profondamente in singoli eventi della salvezza, per scandagliare le loro dimensioni divine, comparare situazione e parole, e pervenire a nuove possibilità d'investigazione ». Essa è soprattutto « un pensiero rivolto a Dio, per celebrare e glorificare la grandezza dell'atto di grazia con cui egli si è aperto all'uomo ». « Essa è una forma della teologia indispensabile per tutte le altre, perché cerca di accordarsi rispondendovi con la reciprocità piú originaria intercorrente tra Dio e l'uomo. Il suo pericolo consisterebbe nel ripiegarsi su se stessa, separandosi dalle altre espressioni come se fosse l'unica o la suprema: pericolo di una pregustazione semplicemente contemplativa dell'eterna e beata visione divina » [36]. Qualora però rimanga equilibrata, una teologia siffatta, in cui la *praxis* non è mai lontana dall'*intellectus,* « riflette e dà la norma al kerygma dei messaggeri e dei testimoni della fede, inviati a tutto il mondo e a tutti i popoli » [37]. Essa trapassa cosí in kerymmatica: ciò suppone che si siano compresi gli elementi salvifici nella loro portata universale, perché l'*intelletcus fidei* deve sottoporli ad una traduzione rispettosa della pienezza scritturistica e tradizionale, senza possibilità di sclerosi [38].

Vi è infine un terzo carattere strettamente connesso con i precedenti: la teologia dev'essere dialogale. « Colui che annuncia non può rivolgersi all'uomo suo prossimo soltanto con una considerazione universale del suo ambiente; deve veramente attingerlo; deve inserire il suo punto di vista estraneo, non adattato, nell'evento della predicazione della fede » [39].

In contrapposizione a quella kerymmatica, la teologia dialogica « non è piú destinata a pensare dall'interno verso l'esterno; intrattenendosi con il fratello, passo a passo; essa deve condurre dall'esterno verso l'inter-

---

[36] *Ibidem,* 40; analoghe considerazioni pp. 16-17.
[37] *Ibidem,* 41.
[38] *Ibidem,* 42.
[39] *Ibidem,* 43.
[40] *Ibidem,* 44.

no » [40], nel cuore stesso del messaggio, naturalmente sempre nella forma di una *theologia crucis*, pronta a sfidare i paradossi della logica formale.

I tre momenti che abbiamo colto si possono caratterizzare anche come incontro, predicazione, immersione adorante nel centro stesso della fede. Essi costituiscono tre manifestazioni differenti di un unico discorso su Dio e non tre teologie indipendenti: « Le tre forme della teologia che abbiamo enumerato formano come un circolo: è lo stesso volto in un'espressione che si avvicenda » [41]. La verità cristiana infatti « è sempre piú grande di quanto un uomo possa afferrare col pensiero, con la predicazione e con la vita » [42].

Come ha notato egregiamente Henri de Lavalette, vi è in queste pagine balthasariane una netta preponderanza della teologia negativa, un rinvio costante all'eminenza della figura, una relativizzazione assai sana di ogni discorso positivo: occorre anzitutto contemplare, ascoltare, ricevere; e solo in un secondo momento esprimere con sforzo serio, pur sempre imperfetto, analogico ed in gestione continua [43]. Quest'unità profonda della teologia non significa naturalmente che non si possano trattare varie branchie: « La teologia teoretica e quella pratica lavorano rispettando ciascuna il proprio oggetto specifico, ma possono svilupparsi prosperando solo nella piú stretta influenza reciproca » [44]. Questo vuol dire anche rispetto dei limiti imposti, poiché il teologo (e specificando con Balthasar potremmo dire: l'esegeta, il dommatico, il catechista) non è un libero erudito, ma colui che è segnato da un incarico ecclesiale [45]. Tali limiti non devono peraltro identificarsi con la ristrettezza, poiché la teologia, finché resta *theologia viatorum*, rimane aperta e non conclusa [46].

---

[41] *Ibidem*, 44.
[42] *Ibidem*, 44.
[43] H. DE LAVALETTE, recensione « RSR » 58, 1970, 312-313.
[44] *Con occhi semplici*, 45.
[45] *Ibidem*, 47.
[46] *Ibidem*, 48.

È proprio su questo punto che Balthasar intende ulteriormente intervenire, in un capitolo non esente da punte polemiche [47], proponendo una riflessione sulla pluralità delle teologie bibliche e lo spirito dell'unità nella comunità ecclesiale [48]. Anche qui quello che veramente conta per Balthasar è la *figura* unificatrice, che rende la teologia innanzitutto un *Theós légôn* e non un *Theós legómenos*, un discorso *di* Dio e non semplicemente un discorso *su* Dio: donde una prospettiva da non dimenticare nella valutazione globale della ricerca balthasariana [49].

5. Conviene quindi partire dal centro ed esaminare subito la trascendenza della figura quale si esprime in Gesú di Nazareth. « Egli ha compiuto la sua missione in un posto che si rivelò essere esattamente il punto verso il quale convergevano tutte le figure dell'Antico Patto e ciò non certo per artificiosa costruzione umana. Questo posto non poteva trovarsi sul piano delle figure, giacché esse, assunte al loro livello specifico, in parte si contraddicevano l'un l'altra. Solo in quanto Gesú trascende le figure, ponendosi di fronte in libertà sovrana, solo allora si può dire che esse gli spettano quasi per sovrappiú — e tuttavia in senso centrale, dal momento che non possono appartenere a nessun altro fuorché a Lui » [50]. « La sua esistenza storica infatti, produce una breccia, che subito si sdoppia in un varco aperto verso l'alto, in direzione di Dio ed in un cammino verso il basso, in direzione della morte e degli inferi. In quanto è *Verbum-caro*, Dio e uomo, è al tempo stesso il compimento del patto e la soluzione dell'enigma insito nella tensione tra Abramo e Mosè: egli è il Verbo, la Parola del Padre che ritorna a Dio mediante l'intera prestazione umana che è appunto la

[47] *Ibidem*, 9-10, 49-50.
[48] *Ibidem*, 49-72.
[49] *Ibidem*, 51.
[50] *Ibidem*, 59.

fede piena e l'obbedienza pura »[51]. Cosí « l'evento-Cristo non adempie solo tutte le figure dell'Antica Alleanza, ma in quanto svelamento del mistero supremo di Dio, è già da sempre in anticipo su qualsiasi possibile evoluzione del mondo e su tutte le figure che ancora vi possono affiorare »[52].

Partendo da questo centro è facile scoprire, nonostante la dialetticità inerente a tale genere d'indagine, da un lato l'unità delle teologie veterotestamentarie e dall'altro l'unità delle teologie neotestamentarie. È necessario che le figure passate mostrino la loro precarietà ed il loro peculiare carattere di *typos*, la cui perfezione può essere solo temporaneamente mantenuta[53]. È indispensabile che le prospettive abbozzate ora con Abramo (la fede), ora con Mosè (l'azione), ora con i profeti (la predizione e l'ammonimento) ed ora con la gnosi dei libri sapienziali, possano mostrare il loro termine[54]. Ma è ugualmente necessario notare che Cristo è il *pleroma* che non può « essere espresso mediante una teologia unidimensionale e perciò totalmente controllabile. Se la molteplicità delle teologie veterotestamentarie è condizionata soprattutto dalla loro temporalità, la molteplicità di quelle neotestamentarie trae l'articolarsi della sua origine dalla presenza corporea della pienezza divina nell'ambito della storia »[55].

Ciascun Autore neotestamentario tenta a modo suo di aprirsi un varco particolare e di portare una pennellata al grande affresco dell'insieme: si ha cosí una serie di collegamenti trasversali le cui radici si aggrovigliano reciprocamente, affondando nel mistero soteriologico della derelizione e della resurrezione[56].

Si possono allora trarre facilmente delle conseguenze anche per le teologie ecclesiali: « Ogni cosa che nelle

---

[51] *Ibidem,* 59-60.
[52] *Ibidem,* 61.
[53] *Ibidem,* 53.
[54] *Ibidem,* 54-59.
[55] *Ibidem,* 63.
[56] *Ibidem,* 66.

epoche della storia della Chiesa meriti di essere chiamata riforma di volta in volta nuova, è stata ammonizione attiva ed efficace a ritornare dai margini al centro. Il centro è Cristo, del quale parla tutt'intera la Scrittura: intera in senso quantitativo ed intera in senso qualitativo »[57].

Certo, la soluzione e la disamina ecumeniche che il nostro teologo propone qui come in altri suoi scritti impegnati può essere contestata[58] e non è qui il luogo di discorrerne; il richiamo all'unico necessario ed il ritorno al centro appena abbozzato, ma vigorosamente affermato, meritano di essere ritenuti. Altrove Balthasar dice tutto ciò con un'immagine: la bambola giapponese. « Aprila, ve ne trovi dentro una seconda, uguale e piú piccola. Apri anche questa e ve ne trovi una terza. Prosegui fino all'ultima, minuscola ed indivisibile. Allora, ragazzo mio, tu hai proprio delle metà ed ora mostra la tua arte: riadatta insieme tutto ciò che è diviso, in modo tale che da ultimo si presenti ancora l'unica bambola, riempita del contenuto di tutte le altre. E non dimenticare che la piú piccola è indivisibile »[59]. Fuori metafora, questo significa che « la teologia, nelle sue espressioni, deve orientarsi secondo le proporzioni intrinseche della rivelazione — non della Scrittura come libro, ma dell'evento esposto nella Scrittura »[60].

Ciò non impedisce che il teologo non abbia alcun diritto di ritirarsi a suo agio in un angolo qualsiasi; solo vuol indicare questo: « Se non è necessario che chiunque coltivi la dommatica scriva un'intera dommatica, è però indispensabile che ne preservi la totalità in ogni tratto del suo pensiero »[61]. Solo da quest'unità deriva la fecondità della teologia, sempre inseparabile da un'esistenza teologale nella Chiesa, come ricorda an-

---

57 *Ibidem*, 70.
58 *Ibidem*, 71.
59 *Ibidem*, 89.
60 *La sede della teologia*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 172.
61 *Ibidem*, 173.

cora vigorosamente Balthasar concludendo la sua operetta con un saggio estremamente vivace [62].

C. LA RICERCA DI UN PRINCIPIO ARCHITETTONICO

1. L'analogia della fede dunque, ovverossia l'organizzazione delle verità cristiane in struttura decrescente, incentrata attorno ad un nucleo veramente fondamentale, caratterizza lo sforzo teologico balthasariano. L'articolazione interna di ogni teologia è cosí trovata in un rigoroso cristocentrismo, senza possibilità di deviazioni. Una recente conferenza di Balthasar, cui l'autore stesso annette una singolare importanza, conferma questi elementi [1]. Stralciamone alcuni passi significativi.

« Il mistero dell'esistenza cristiana, supponendola vissuta nella fede che aderisce al mistero di Cristo, resta impenetrabile e nessun credente, per quanto viva intensamente la sua fede, può pretendere d'evacuarlo. L'essere del cristiano è legato a questi due poli fondamentali: un polo da cui trae l'esistenza ed un polo su cui la fonda; il primo è Dio in Gesú Cristo; il secondo è quest'Uomo, simile agli altri uomini. Il passaggio da un punto all'altro non è opera umana; è il ruolo dello Spirito Santo che solo può realizzarlo. Si tratta insomma di trovare il punto Alpha, perché tutto è là: in esso

---

[62] *Con occhi semplici*, 93-101. Analoghe considerazioni possono essere svolte per le pagine in cui Balthasar schizza le tendenze e le prospettive dell'odierna ricerca teologica sottolineando la necessità di un loro costante riferimento al centro: *Theodramatik*, I, 23-46, 604-606.

[1] *Due saggi: perché sono ancora cristiano; perché sono ancora nella Chiesa* (con J. Ratzinger), Brescia 1971; seguiamo in questo paragrafo l'edizione francese nel volumetto *Je crois en l'Eglise*, Paris 1972, 113-193. La particolare importanza di questa conferenza ci è stata rilevata da Balthasar in una lettera personale (16-6-1972). B. Mondin, *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica*, *cit.*, 276-281 riassume brevemente i dati enunciati e documentati in questo paragrafo.

si concentra quella potenza unitaria che si riflette poi nel pluralismo di questo mondo »[2].

Solo alla luce dell'Alpha infatti le altre lettere possono essere conosciute: « Esso è la condizione che sottende ogni cosa; non è un semplice presupposto da lasciare alle nostre spalle; ogni volta che riteniamo tale condizione come evidente siamo subito puniti da una confusione di lingue inestricabile, in cui non possiamo esprimere neppure quanto veramente ci è noto »[3]. Per questo « la gerarchia dei problemi riveste oggigiorno un'importanza decisiva »[4]. Essa non si può esprimere se non cristologicamente e trinitariamente, perché « quanto vi è di piú originario è sempre ciò che intercorre fra Dio ed il mondo, senza scordare che il soggetto principale di tale avvenimento è Dio: tutto quanto crea, tutto quanto soffre, lo fa nell'uomo Gesú Cristo »[5].

L'Alpha che si presenta davanti al nostro sguardo è sempre un Alpha cristico. Con una nota polemica Balthasar esemplifica: « La confusione che regna nella Chiesa post-conciliare deriva in gran parte dal fatto che l'ultimo Concilio si è immaginato di poter lasciare in disparte le questioni primordiali — cioè i dommi concernenti la Trinità e la cristologia, come pure l'ecclesiologia che deriva direttamente da quest'ultima — per trattare le questioni pastorali che ne conseguono. Simili esperienze possono riuscire in numerosi campi profani, ma non nel cristianesimo, perché quivi il flusso è indissociabile dalla sorgente »[6].

Insomma possiamo dire per concludere: « Il punto da cui irradia tutta questa luce è l'intersecazione fra Dio e il mondo e porta il nome di Gesú Cristo. Non è solamente l'occasione piú o meno fortuita che ha originato una dottrina ed una conoscenza universali, ma è l'avvenimento permanente che rivela contemporanea-

---

[2] *Je crois en l'Eglise,* 119-120.
[3] *Ibidem,* 123.
[4] *Ibidem,* 122.
[5] *Ibidem,* 121.
[6] *Ibidem,* 122-123.

mente l'amore di Dio e l'amore dell'uomo, la concretizzazione di questa duplice forma, il suo centro originante nell'accezione piú forte del termine. Lo Spirito di Dio può trasportare la nostra esistenza in questo punto particolare; certo nessuna identificazione è possibile, tuttavia un oggetto sempre piú grande è offerto al nostro amore. Si presenta come un Tu che diventa il Tu inaccessibile del Dio trinitario dell'amore ed il Tu che s'avanza sotto sempre nuovi aspetti e che s'identifica con il piú piccolo dei fratelli. Non stupisce quindi che quest'oggetto conservi una certa diafanicità nei nostri confronti »[7].

È il punto capitale del mistero di Cristo e deve essere accolto per quello che è: « Vi si trova una provocazione enorme che rasenta l'assurdo e che è unica nella storia del mondo, poiché proviene da un uomo particolare (elemento minuscolo fra le miriadi di vie e di verità che possiede l'universo) e per di piú da un uomo che alla vigilia della sua morte accampa pretese di vita illimitata »[8].

Facilmente si può comprendere che nessuna saggezza umana possa recepire tale messaggio[9], che nella sua singolarità può essere accolto solo nella fede[10].

Naturalmente questo punto Alpha non può rimanere isolato; esso necessita di traduzioni, di mediazioni che hanno sovente a che fare con particolari espressioni culturali. Con *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* Balthasar aveva abbozzato una prima risposta[11], parzialmente modificata in senso critico in un saggio del 1966, *Glaubhaft is nur Liebe* cui ci riferiamo in questa disamina[12]. I predecessori di Balthasar hanno imboc-

---

[7] *Ibidem*, 192-193.
[8] *Ibidem*, 125-126.
[9] *Ibidem*, 126-127.
[10] *Ibidem*, 123-125.
[11] *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 33-181.
[12] Il titolo italiano *Solo l'amore è credibile* non rende opportunamente la complessità bipolare del *Glaubhaft ist nur Liebe;* sarebbe stato opportuno conservare il *degno di fede* suscettibile di un'esplicitazione oggettiva (autoattestazione della figura) e di una movenza soggettiva (appercezione del soggetto ricevente): simili osservazioni in L. MALEVEZ, « NRT » 1967, 320. Cfr. le recensioni

cato, grosso modo, due vie: una cosmologica ed una antropologica che il nostro autore non esita a ritenere riduttrici, sebbene per differenti ragioni.

2. Con il metodo di spiegazione cosmologica, proprio della patristica e della teologia medioevale, il cristianesimo era presentato come il compimento della religione universale, capace di « riunificare tutti i vari frammenti, sciogliere tutti i nodi, raddrizzare tutte le perversioni » [13]. Si viveva allora una prospettiva unitaria fra ordine soprannaturale ed ordine naturale, concretizzata nella tendenza ad unificare lavoro teologico e attività filosofica. È l'ideale espresso in varie maniere nella dottrina del *Logos spermatikós* [14]; è parimenti l'ideale umanistico che Petrarca esprimeva cosí: « Per noi cristiani la filosofia non può essere che l'amore della saggezza; ora la sapienza divina è il suo Logos e quindi il Cristo; perciò dobbiamo amare il Cristo per essere autentici filosofi » [15]; è anche l'ideale dionisiano della *philo-sophia* o della *complexio oppositorum* del Cusano [16].

Con l'epoca della Riforma, a poco a poco, quest'immagine è destinata a cambiare: « Ciò che ieri ancora era teologia o pareva esserlo, è diventato oggi, non si sa come, filosofia e razionalismo » [17].

Con l'illuminismo questo processo si acutizza ed Herbert di Cherbury ne rappresenta un apice: « La conoscenza ed il servizio divino, staccati dalle loro matrici cristiane, sono situati sul terreno di una scienza autonoma della religione » [18]. D'altronde si parla correntemente di un « tribunale della religione naturale del-

---

di H. De Lavalette, « RSR » 52, 1964, 297-307; E. Dardel, « RHPR » 47, 1967, 412-413; D. Lasic, « Antonianum » 42, 1967, 163. Nella sua bellissima tesi, *Theological Aesthetics*, J. Kay analizza questi elementi sebbene in maniera differente (pp. 22-37). Cfr. pure J. Burton, in *Dossier Balthasar*, 85-86.

[13] *Solo l'amore è credibile*, 18.

[14] *Ibidem*, 17.

[15] *Ibidem*, 22.

[16] *Ibidem*, 20.

[17] *Ibidem*, 25.

[18] *Ibidem*, 28.

l'umanità »[19]; e, nonostante l'equivoca ripresa del romanticismo tedesco, si giunge cosí ad un'« interpretazione razionalista di ogni religione positiva »[20].

Insomma, con il Rinascimento si era posto un punto di non ritorno: « Nel linguaggio simbolico umanista si tratta ancora sempre del logos universale cristiano, seppur espresso e presentato in una forma non esplicita e sottoposto ad un processo di astrazione che lo riduce alla sua essenzialità »[21]; la sua espressione è pur sempre " mitico-religiosa " fin nell'*Utopia* di Tommaso Moro o nel mondo celeste del Cusano[22]; restava una concezione platonica « tutta tesa al passato, tutta volta all'indietro e per questo divenuta ormai anacronistica di fronte all'avanzare della scienza naturale. Il suo processo di sdivinizzazione aveva portato al medesimo tempo ad una rivalutazione dell'uomo: al posto del logos assoluto del cristianesimo antico si effettua ora impercettibilmente e per gradi, il passaggio alla religione, all'etica, alla filosofia *naturali* nelle forme in cui queste sono comuni alla natura di tutti i popoli e di tutti i tempi »[23].

Quando infine « dopo il crollo della teologia romantica cattolica e con il sorgere della neoscolastica vengono rigidamente fissati i confini fra mondo della natura e mondo della grazia, allora di tutta l'antica verificazione del cristianesimo non resta piú nulla: la cornice cosmica e storica, per il suo carattere perlomeno prevalentemente naturale, non può piú giustificare il carattere soprannaturale del cristianesimo; un dinamismo storico, cosí come lo intendenvano Hegel e Schelling, non può piú far da mediatore fra il mondo della natura e quello della grazia. Restano soltanto piú i segni esteriori delle profezie e dei miracoli, mentre la comprensione interiore (*intellectus*) del nesso e delle

---

[19] *Ibidem*, 28.
[20] *Ibidem*, 30.
[21] *Ibidem*, 27.
[22] *Ibidem*, 25.
[23] *Ibidem*, 27 ss.

relazioni fra i misteri è una questione di fede cristiana » [24].

« Frattanto accanto alla riduzione cosmologica, già da lungo tempo se n'era avviata un'altra, che trasferiva il campo di verificazione del cristianesimo dal cosmo sempre piú sdivinizzato (e perciò non piú su un piano di concorrenza con il cristianesimo) all'uomo, inteso come quintessenza dell'universo. L'uomo come confine, *methorion,* fra il mondo e Dio: la concezione che era stata propria dell'antichità e della patristica rivive nel Rinascimento nelle tante esaltazioni della dignità dell'uomo. Egli è l'interlocutore di Dio ed il dialogo ha termine con l'incarnazione di Dio stesso che si fa uomo. L'uomo non è soltanto un microcosmo, ma nella scienza naturale che sorge è l'interprete della natura, che allo stesso tempo egli supera e trascende con il suo intelletto. In questa forma lo rappresenterà Kant, concludendo l'illuminismo. Ma per molto tempo, prima ancora di lui, il cristianesimo verrà misurato sul metro della natura umana. È quello che ha fatto Pascal nella forma piú grandiosa, superando di gran lunga tutti gli altri tentativi: per lui, l'uomo è la mostruosa chimera non spiegabile razionalmente, che abbisogna dello specchio dell'uomo-Dio, perché trovino un ordine le sue inspiegabili sproporzioni, il dialettico intreccio e groviglio di grandezza e di miseria » [25].

Il passaggio dalla cosmologia all'antropologia era nell'aria: « La polemica confessionale e la demitizzazione della concezione cosmologica determinano assieme la decisa svolta verso una religione umana e prevalentemente etica » [26]. « Cristo diventa il Maestro della verità pura ed il modello di una vita autentica; il paolinismo del Cristo che si sacrifica per tutta quanta l'umanità e della giustificazione che su di esso si fonda ap-

---

[24] *Ibidem,* 31 ss.

[25] *Ibidem,* 33 ss. Cfr. pure J. KAY, *Theological Aestetics,* 11-37, 61-78, che segue il cammino di *Herrlichkeit* III/1 (cfr. *infra*).

[26] *Solo l'amore è credibile,* 34.

pare invece irrealizzabile e contrario alla ragione »[27]. È inutile tracciare le vicissitudini di questo cammino: dalla soluzione kantiana della fede pura (ma ridotta semplicemente a quanto possiamo spiegare noi stessi per mezzo della ragione, perché Cartesio ha spodestato Lutero) al tentativo (impossibile) di Schleiermacher che intende reintrodurre Paolo-Lutero in una visione antropocentrica, punti miliari della reazione barthiana che ne resta marcata[28]; dall'appello alla soggettività nel modernismo a quello di autori cattolici come Blondel, Maréchal e qualche altro minore[29]; infine a strade solitarie battute dai Kierkegaard, dagli Hamann, dai Léon Bloy[30]; senza misconoscere le reazioni del personalismo cristiano o quell'altra esemplare di Feuerbach[31].

Il risultato di questa carellata è semplice e radicale e si trova proprio in Kierkegaard e Hamman: « Né la filosofia religiosa né l'esistenza umana possono costituire il criterio dell'autenticità e genuinità della concezione cristiana. Nella filosofia l'uomo scopre ciò che gli è dato conoscere da sé delle cause dell'essere; nell'esistenza egli attua quelle esperienze vitali che gli è dato di compiere con le sole sue forze. Il principio cristiano resta annullato se può essere diluito in una condizione trascendentale dell'autocomprensione dell'uomo, si tratti del pensiero o della vita, della conoscenza o dell'azione »[32].

3. Non esiste dunque un passaggio sicuro fra Scilla e Cariddi? « Non esiste una fede che evitando l'attitudine propria dei semplici, gli *haplousteroi*, e nello stesso tempo la saccente pretesa dei sapienti, degli *gnostikoi*, sia in grado di percepire in un'evidenza autentica la

---

[27] *Ibidem*, 34.
[28] *Ibidem*, 35-41.
[29] *Ibidem*, 41-44.
[30] *Ibidem*, 49-51.
[31] *Ibidem*, 44-49.
[32] *Ibidem*, 53.

luce che sgorga schietta dalla rivelazione, senza ridurla alle misure e alle leggi del soggetto percipiente? » [33] È il problema di una terza strada, che si pone anche a semplice livello naturale se si affrontano talune singolarità relative che si esprimono nelle opere letterarie, nella filosofia, nella musica o nell'opera d'arte in generale, come Balthasar ha richiamato nella conferenza sopraccitata [34]. Questa terza via è l'amore, perché essa sola permette di mantenere la singolarità assoluta dell'avvenimento cristico: « L'aspetto della rivelazione cristiana o viene letto ed inteso in se stesso e per se stesso nell'insieme come l'esaltazione e la glorificazione dell'amore assoluto, oppure non viene capito affatto. È questa la parte di vero insita nella teoria di Rousselot sugli occhi della fede: lo si vede o non lo si vede; ma per vedere la gloria dell'amore si richiede un amore almeno incoativamente soprannaturale. Una simile disposizione ammette pur sempre: 1) la possibilità dello scandalo, ovverossia il rifiuto di riconoscere l'evidenza luminosa e d'imboccare la strada della dedizione quale risposta al dono; 2) la possibilità di un tentativo di approssimazione razionale della verità decisiva: le linee portanti del kerygma e dell'Evangelo convergono visibilmente verso un punto unitario trascendente, ancora invisibile, cioè verso un obiettivo che bisogna ammettere, anche se (razionalmente) non lo si può ancora dare per scontato » [35].

In altri termini, non è possibile una riduzione razionalistica, che costringerebbe l'oggetto autorivelantesi in categorie intellettualistiche [36]: è il ben fondato della reazione modernista [37]; cosí come non è possibile una riduzione antropologica in quanto l'oggetto non risponde ad alcun bisogno del soggetto, poiché sempre lo tra-

---

[33] *Ibidem*, 54.

[34] *Je crois en l'Eglise*, 128-135.

[35] *Solo l'amore è credibile*, 61 ss. Cfr. J. KAY, *Theological Aesthetics*, 38-50, specialmente 40-45 (che integra pure la *Herrlichkeit*).

[36] *Solo l'amore è credibile*, 61.

[37] *Ibidem*, 43.

scende e lo fonda [38]. « Proprio dove l'aspetto della rivelazione resta incomprensibile se non viene spiegato con l'amore divino, appare manifesta, tangibile, nella sgomentevole e definitivamente inafferrabile incomprensibilità di questo amore, l'alterità assoluta e l'assoluta grandezza divina nei confronti della creatura. Proprio nel movimento in cui la creatura si vede e si sente attratta dal cuore di Dio, essa prende coscienza nel piú profondo di se stessa, di non essere Dio; le si chiarisce inesorabilmente ed inappellabilmente quel rapporto primigenio dell'essere assoluto e relativo, divino e finito — relazione che tutto quanto informa e condiziona. Questo sgomento che scuote le fondamenta dell'essere finito, lo coglie soltanto quando ha compreso in che modo vada letta la rivelazione: non formalmente soltanto come parola, ma contenutisticamente come amore assoluto » [39].

Questa terza via è indivisibile: ricapitola e nello stesso tempo fonda le altre due che solo da essa traggono la loro parte di verità [40]. Ritorniamo cosí al punto di partenza, alla scoperta del centro, alla puntualizzazione di ciò che rende veramente *degno di fede* il cristianesimo: lo stesso amore divino, rivelato nelle parole, nell'esistenza e nella morte del Cristo.

Per coglierlo è necessario un cammino rigorosamente teologico, per molti aspetti da riscoprire [41]: il cristianesimo infatti non può essere concepito *ad maiorem gnosim rerum divinarum* e neppure *ad maiorem hominis perfectionem et progressum generis humani,* ma solamente *ad maiorem divini amoris gloriam* [42]. Tale è l'essenza della fede cristiana « nella sua diretta e genuina purezza » [43]: il metodo cosmologico è troppo invecchiato per metterla in luce ed il cammino antropo-

---

[38] *Ibidem,* 55-56.
[39] *Ibidem,* 59-60.
[40] *Ibidem,* 55-56, 61; *Je crois en l'Eglise,* 37 ss.
[41] *Solo l'amore è credibile,* 11-12, 14-15, 57-59.
[42] *Ibidem,* 12.
[43] *Ibidem,* 15.

logico rischia forte di falsarla fin nelle sue origini profonde [44].

Come articolare dunque concretamente questa terza strada? Balthasar mette a profitto le indicazioni offerte in *Wahrheit*: là l'essere si rivelava attraverso i suoi trascendentali, qui il centro della fede cristiana si manifesta attraverso le medesime categorie [45]; là una gerarchia era giustificata fra bello, buono e vero senza portare pregiudizio all'unitarietà della figura, qui la medesima gerarchia può essere applicata con analoghi risultati [46]. Balthasar parlerà quindi di un'*estetica,* di una *drammatica,* di una *logica* qualificate entrambe dal centro che le sostiene, donde l'aggettivo *teologica* che le caratterizza. È la trilogia cui si riferisce il *Rechenschaft* commentando lo scacco parziale di *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* [47]. Ma nel 1961, all'epoca del primo volume della *Herrlichkeit,* l'intenzione è già esplicita: « Per trovare il suo giusto equilibrio, un'*estetica teologica* dovrebbe essere prolungata da una *drammatica teologica* e da una *logica teologica.* Se la prima ha come oggetto principale la percezione della manifestazione divina, quello della drammatica dovrebbe essere soprattutto il contenuto di tale percezione (cioè l'agire divino nei confronti dell'uomo), mentre la logica dovrebbe trattare della maniera divina (o piú esattamente: della maniera umano-divina) di esprimere quest'azione. Solo allora il bello (*pulchrum*) sarà al posto conveniente nell'edificio teologico: si manifesterebbe infatti come la maniera secondo cui il bene (*bonum*) divino si dona e secondo cui il vero (*verum*) è espresso da Dio e compreso dagli uomini [48].

O con un'immagine biblica potremmo esprimerci cosí: Abramo ha accolto l'ingiunzione divina di cre-

---

[44] *Ibidem,* 12.
[45] *Phénoménologie de la vérité,* 195-205, 215-259, 17; *La gloire et la croix,* I, 11, 517-518.
[46] *Phénoménologie de la vérité,* 205-214; *La gloire et la croix,* I, 11-12, 518.
[47] *Rechenschaft* 1965, 27.
[48] *La gloire et la croix,* I, 13.

dere. Essa non era espressa in formule teologiche, ma si presentava a lui come la verità di un'azione divina che lo concerneva e che solo parecchi secoli piú tardi ha potuto essere espressa con parole umane.

Ciò che è importante nella fede cristiana è cogliere all'origine questa parola che ci concerne (e che ha una portata ben maggiore della semplice attestazione di una realtà che ancora ci sfugge): è il primo momento; ma altrettanto importante è riuscire a comprendere e ad esprimere questa parola perché altri possano credere ed essere mossi a loro volta a compiere l'esperienza originale [49].

Nel *Rechenschaft* Balthasar ha cura di sottolineare che l'estetica è *solo una delle dimensioni* [50]: essa ci fa contemplare Dio non in quanto si mostra buono nei nostri confronti (drammatica) od in quanto ci comunica una verità (logica), ma solamente nell'eterno splendore della sua gloria [51]. E poiché « alla gloria di cui si occupa la teologia, corrisponde la bellezza trascendentale della filosofia, considerata l'ultima proprietà dell'essere come tale, la sua misteriosa forza d'irradiazione per la quale lo si ama nonostante tutto ciò che di spaventoso possa esso nascondere per il singolo individuo », ne consegue anche che « attraverso lo splendore dell'essere prorompe quella gloria divina, che riconoscono e lodano la Scrittura, la liturgia della Chiesa e le divise dei santi fondatori di istituti religiosi » [52].

Analoghe osservazioni ritroviamo in talune pagine di *Glaubhaft ist nur Liebe*, allorché Balthasar scrive: « Lo stato estetico rappresenta accanto alla sfera del pensiero ed a quella dell'azione una terza sfera non riconducibile ad una delle precedenti. Già nella natura o nell'arte, nell'esperienza eccezionale che si fa di una superiore bellezza, il fenomeno che altrimenti si pre-

---

[49] *Ibidem*, 13.
[50] *Rechenschaft* 1965, 32; cfr. *Herrlichkeit* III/2/1, 28.
[51] *Rechenschaft* 1965, 27-33.
[52] A. Marranzini, *Hans Urs von Balthasar teologo della gloria di Dio nel mondo*, introd. a *Abbattere i bastioni*, 16-17, che rielabora *Rechenschaft* 1965, 28.

senta piú occulto e piú velato, si manifesta in tutta la sua differenziazione: ciò che ci sta dinanzi è di una grandiosità schiacciante come un miracolo ed in quanto tale non può essere mai colto, raggiunto, incapsulato da colui che ne fa l'esperienza, ma possiede, proprio in quanto miracolo, la facoltà di essere compreso: esso vincola e libera nel contempo, giacché si manifesta in forma inequivocabile come libertà svelata di una necessità interiore indimostrabile »[53].

Estetica, drammatica, logica sono dunque tre forme coordinate dell'unica teologia, concernente l'unico oggetto: si parte dal rapimento che la gloria divina produce in chi la percepisce nella fede e nella preghiera, per giungere alla considerazione dell'amore divino per noi ed alla sua verità che si manifesta in un dialogo spinto fino all'incarnazione del Figlio. Non stupisce di ritrovare a ciascuna tappa di quest'articolazione esterna tutta una serie di mediazioni interne. Ne possiamo notare tre. Innanzitutto le mediazioni teologiche che costellano *Theologie der Geschichte, Das betrachtende Gebêt, Glaubhaft ist nur Liebe, Das Ganze im Fragment* per sfociare nella *Herrlichkeit* che sono riprese in maniera sintetica nella conferenza: *Perché sono cristiano*[54].

In secondo luogo quelle che chiameremmo volentieri mediazioni antropologiche, capaci di mostrare i legami intercorrenti fra l'elemento oggettivo e la percezione del credente, secondo lo schema studiato in *Das betrachtende Gebet* e ripreso nella *Herrlichkeit,* senza contare i numerosi saggi di *Verbum Caro* o di *Spiritus Creator,* come anche i molteplici esempi della *Theodramatik*[55].

Infine delle mediazioni che chiameremmo semplicemente filosofiche, tutte ruotanti attorno al principio di

---

[53] *Solo l'amore è credibile,* 54-55; cfr. 53-62.
[54] *Je crois en l'Eglise,* soprattutto 151-182.
[55] Soprattutto *Il movimento verso Dio* (1967) e *Lo Spirito Santo come amore* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47, 101-116 per il metodo messo in opera; per la *Theodramatik* I, 113-118, 230-238, 554-606.

analogia cosí com'è stato esposto nello studio su *Karl Barth*, in *Wahrheit*, in parecchi saggi di *Verbum Caro*. Le ritroveremo nelle pagine che seguiranno, ciascuna al suo posto.

È peraltro facile osservare fin d'ora l'unitarietà della sintesi balthasariana. Resta un'ultima osservazione metodologica cui vogliamo rendere particolarmente attento il lettore. Com'è noto Balthasar ha scritto solamente una estetica teologica, tra l'altro ancora incompiuta. Nelle pagine seguenti ci sforzeremo di costruire anche una drammatica ed una logica, appoggiandoci su opere come *Glaubhaft ist nur Liebe, Das Ganze im Fragment* e taluni saggi sparsi; un'attenzione particolare sarà naturalmente prestata alla *Theodramatik*, i cui *Prolegomena* però non permettono ancora un discorso esauriente. Sebbene incoraggiati dallo stesso Balthasar a stendere questa parte del nostro studio, verificata esatta da quanto finora pubblicato della *Theodramatik*[56], intendiamo subito indicarne anche i limiti: la ricostruzione è essenzialmente nostra e ne assumiamo la responsabilità; vogliamo cioè presentarla semplicemente come una traccia, una pista, un castello che non domanda se non di cancellarsi, quando i volumi della poderosa *Theodramatik* saranno ad un momento ulteriore. Posta questa premessa che riteniamo importante non ci resta che abbordare puntualmente il cammino indicato: tracciare l'articolazione esterna della teologia ed indagare pazientemente la struttura dell'estetica.

---

[56] Lettera personale del 16-6-1972; *Theodramatik* I, 9-12, 15-22, 113-118, 604-606.

CAPITOLO SECONDO

ARTICOLAZIONE GENERALE DELLA TEOLOGIA: ESTETICA, DRAMMATICA E LOGICA

A. L'ESTETICA TEOLOGICA

1. Il cristianesimo è un fenomeno che deve essere assunto in tutta la sua globalità [1]: il termine che meglio lo caratterizza ci è ormai divenuto familiare: *figura* (*Gestalt*), riferentesi ad una struttura unitaria e concreta [2]. Piú precisamente sarebbe necessario parlare di un intreccio di *figure*, reduplicate infine da quella che è *archetipale* (*Urbildlich*), quella cioè che « dona alla fede dell'Antico e del Nuovo Testamento la sua possibilità, il suo fondamento, la sua perfezione » [3].

---

[1] Riassumiamo in questo paragrafo l'introduzione della *Herrlichkeit* I secondo la traduzione francese controllata sull'originale: *La gloire et la croix*, I, 15-105. Vedere anche i seguenti contributi: *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 105-140; *Religion et esthétique*, in « Sciences Ecclesiastiques » 12, 1960, 299-305; *Christliche Kunst und Verkuendigung* (1965), in *Mysterium Salutis*, I, 708-726 (ed it.: II, 270-293); *Pourquoi je reste chrétien*, in *Je crois en l'Eglise* (1971), 144-151. Cfr. le recensioni di K. Luethi, « ThZ » 18, 1962, 452-456; H. De Lavalette, « RSR » 50, 1962, 134-138; J. M. Faux, « NRT » 1968, 704-705. Cfr. inoltre B. Mondin, *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica, cit..*, 282-284 e P. Valentin, *Kenose, amour et gloire*, in *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon 1971, 41-42. Nella sua notevole tesi, *Theological Aesthetics*, J. Kay tratta il medesimo problema, ma in forma sintetica tenendo presente l'intera produzione balthasariana (pp. 1-37).

[2] Adottiamo la versione e la spiegazione del traduttore francese Robert Givord: *figura* renderà sempre *Gestalt*; *forma* sempre *Form*: *La gloire et la croix*, I, 12; anche T. Citrini, *Hans Urs von Balthasar*, in *Gesú Cristo rivelazione di Dio*, Venegono Inferiore 1969, 182; rammentiamo inoltre l'uso costante di *Eidos* come *Gestalt* in *Teologia della storia*, 83-98. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 2-8 ove sono accuratamente rilevati i sostrati filosofici.

[3] *Fides Christi* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 52; parimenti *La foi du Christ*, 36.

Per rendercene conto citiamo tre testi balthasariani in tutto il loro splendore: il primo ci mostra la ricchezza della vita cristiana colta nella sua specificità; il secondo ne abborda espressamente il fondamento cristologico, enumerando pure le condizioni per una sua percezione; il terzo ne indica il ruolo unificante nell'articolazione delle due alleanze.

« L'essere cristiano è figura. Come potrebbe non esserlo poiché è grazia, ovverossia possibilità d'esistenza apertaci dal Dio che ci giustifica, dall'Uomo-Dio redentore? Non si tratta qui di una possibilità generale ed informe accordata ad una pretesa libertà (umana); ma di una possibilità proporzionata ad un membro del corpo di Cristo e comportante un incarico, una missione, un carisma: insomma il servizio cristiano nella Chiesa con le sue responsabilità nei confronti del mondo. A ben osservare, che mai può essere piú globale, piú indistruttibile, piú caratteristico di tale forma cristiana? Essa trascende le incertezze che accompagnano ogni scelta umana e personale; né dipende dalla valutazione che si può dare di noi stessi; cosí pure non è sfiorata dall'insicurezza e dalla malinconia che sottendono nel profondo la maggior parte delle forme di vita che conosciamo (in esse infatti qualcosa di differente sarebbe stato possibile o qualcosa cui si era pensato e che ci si era sforzati di compiere non è stato realizzato). Nell'essere cristiano non è cosí, perché la forma fa corpo con il miracolo della remissione dei peccati, della giustificazione, della santità, dell'illuminazione e dell'abbellimento di tutto il campo dell'essere: sono misteri che per se stessi giustificano l'irradiarsi piú pieno e piú grande della figura spirituale. L'immagine dell'esistenza cristiana deriva dall'archetipo che è Cristo ed è forgiata dal libero potere dello Spirito creatore che non deve distruggere quanto è naturale per attingere ciò che è soprannaturale. Da tutto questo consegue che il cristiano per adempiere (in ogni tempo, ma soprattutto nel nostro) la sua missione, deve realmente diventare

questa figura, quale è voluta e fondata da Cristo: figura in cui la manifestazione esterna esprime e riflette in maniera degna di fede per il mondo un nucleo interiore che, a sua volta, provato e giustificato nella sua verità, è reso degno d'amore nella sua bellezza irraggiante, proprio tramite l'apparizione esterna »[4].

La dialettica esposta può essere compresa solamente se si parte « dal grado di manifestazione piú alto: la figura della rivelazione divina nella storia della salvezza, con Cristo come principio e come fine. È richiesta naturalmente una visione nuova e piú penetrante. Diciamo subito che vi sono poche speranze che questi *occhi nuovi* ci siano donati e siano aperti in noi se già, in qualche modo, con i nostri *occhi vecchi* non abbiamo appreso a mirare la figura essenziale. Il soprannaturale non ha come scopo di rimpiazzare quello che abbiamo omesso di formare in noi, concernente le attitudini naturali: *gratia perficit naturam, non supplet.* Persino i secoli che sono ritenuti maestri nell'arte di decifrare il linguaggio figurato del mondo naturale possedevano un organo percettivo ben predisposto per cogliere (con l'aiuto della grazia illuminante) il carattere figurato della rivelazione e per interpretarlo di conseguenza. Infatti l'incarnazione divina *porta a compimento* tutta l'ontologia e tutta l'estetica dell'essere creato: ontologia ed estetica di cui si serve, con inflessioni profondamente nuove, come di una lingua capace di esprimere l'essere e l'essenza divina. Non è difatti ciò che dopo Lutero abbiamo appreso a chiamare parola-di-Dio (la Scrittura) che costituisce l'espressione originale (della rivelazione); bensí Gesú Cristo che solo ed unico è Verbo, Immagine, Espressione, Esegesi di Dio e che pure deve essere compreso in relazione con la storia di tutta l'umanità e con tutto il mondo creato. In quanto uomo invero, Egli si avvale di tutti i mezzi umani con cui si esprime l'esistenza storica fra la nascita e la morte, con

---

[4] *La gloire et la croix*, I, 24.

le varie età, i differenti stati di vita, le sue istituzioni individuali e sociali e rende loro testimonianza »[5].

Cristo insomma si presenta ai nostri occhi come una figura esistenziale. « L'immagine prende forma non appena vi discende lo Spirito. Allora vi si scorgono le proporzioni che non si limitano semplicemente a Cristo, in quanto il divino in Lui non può essere inteso isolatamente, ma sempre e solo nella prospettiva delle relazioni intercorrenti fra visibile umano ed invisibile divino. Allora si vede Cristo staccarsi sullo sfondo della storia della salvezza e di tutto il mondo creato; s'intravvede la figura che costituisce ed unisce l'Antica e la Nuova Alleanza; si comprende la proporzione unica esistente fra promessa e compimento: una proporzione che nella sua unità discopre una gradualità ed offre una dimensione molteplice che le è caratteristica e che svela tutta la sua profondità »[6].

2. Una teologia che voglia rendere la pregnanza di questi testi deve reintegrare la verità dell'insieme e adottare una prospettiva estetica: « Bellezza è per noi la prima parola; bellezza è l'avventura ultima in cui la ragione ragionante può rischiarsi, perché la bellezza non fa che sfiorare con impalpabile sfolgorio il duplice volto del vero e del bene nella loro reciprocità indissolubile »[7].

In un mondo senza bellezza il bene ha perso la sua forma d'attrazione e l'uomo spesso si domanda perché mai debba compierlo, piuttosto che immergersi nel suo contrario, il male, avvincente come possono esserlo gli abissi di Satana; in un mondo che non si pensa piú capace di affermare il bello, anche la verità ha perso la sua forza concludente: i sillogismi sono macchine perfette ma non affascinano ormai piú nessuno e la stessa testimonianza dell'essere perde ogni credibilità per chi non sa discernere la bellezza. Dovremo quindi iniziare

---

[5] *Ibidem*, 25.
[6] *Ibidem*, 26.
[7] *Ibidem*, 16. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 8-10.

la nostra ricercha dall'immagine bella per giungere alla questione dell'origine e della sua espressione.

« Le parole che cercano di manifestare il bello ruotano tutte attorno al mistero della figura o dell'immagine. Cosí *formosus* deriva da *forma* e *speciosus* da *species*. Ma subito si pone il problema del grande raggio sorto dall'interno e che illumina in parte la *species* rendendola *speciosa*: è l'interrogativo dello *splendor*. Improvvisamente si è cosí costituita davanti ai nostri occhi l'immagine e ciò che ne irraggia, rendendola preziosa ed attraente. Improvvisamente anche si è avuta la riunificazione di elementi indifferentemente dispersi, per metterli al servizio dell'uno che si presenta ed esprime. Improvvisamente ancora si è formata l'espressione fluida di colui che riesce ad assoggettarsi un tale insieme di parole, a crearselo per forza propria, con una superiorità, una libertà, una sovranità, appoggiandosi su una sfera interiore, su una particolarità, sulla profondità dell'essere. Interiorità e apertura, anima e corpo, libera comunicazione nella sottomissione alle regole, chiarezza di un linguaggio è il fenomeno originale; e colui che si dichiara incapace di decifrarlo, di percepirlo, di ammetterlo dissolvendolo criticamente, non può che cadere nel vuoto e peggio ancora nella contro-verità e nella contro-bontà » [8].

Come si vede, al bello è riconosciuta la capacità di conservare e rivelare ciò che è piú profondo nell'immagine, senza mai esaurirla; di suscitare un fenomeno di appercezione globale, fin dall'origine irriducibile ai giochi espressivi delle singole immagini finite; di manifestare un fulgore che sgorga dal piú intimo della figura e che attinge l'interiorità dell'uomo, nutrendo la gioia piú pura, il rapimento, l'estasi autentica verso la trascendenza che nella sua apparizione affascina la libertà dello spirito creato [9].

---

[8] *La gloire et la croix*, I, 17 s.
[9] *Ibidem*, 19, 23-29.

Estetica significa cosí scoperta e percezione del bello nella sua forza irresistibile [10]; *estetica teologica* perché incentrata sull'irradiazione della gloria divina, donde il titolo generale dell'opera balthasariana [11]; *estetica cristologica* perché solo Cristo è segno visibile della gloria invisibile [12].

Il passaggio alla drammatica ed alla logica può avvenire solo dopo questo primo passo, proprio come la transizione alla kerimmatica e alla teologia dialogale può effettuarsi solamente dopo una profonda immersione nella saggezza esistenziale [13]. È portando la nostra attenzione sulla figura, che possiamo comprendere il rapimento che ne deriva: « Gli apostoli sono conquistati perché vedono, intendono e toccano quanto si rivela nella figura; Giovanni soprattutto (ma non è il solo) non cessa di descrivere come la figura di Gesú si manifesti nell'incontro e nel dialogo; come si staglino i contorni della sua personalità unica; come infine, e per cosí dire all'improvviso, il fulgore di ciò che è incondizionato ferisca l'uomo in maniera indicibile, gettandolo in ginocchio e facendone un discepolo ed un fedele » [14].

Tale è l'origine del cristianesimo: « Essi *sanno* quanto *hanno visto* e non si preoccupano affatto di quello che la gente può pensare di loro; soffrono volontariamente per l'amore che li ha toccati e solo questo *ardore per la bellezza suprema,* coronata di spine e crocifissa, *giustifica* la loro sofferenza » [15].

Come fondamento di ogni estetica (e perciò anche di tutto l'edificio teologico) si pone quindi la figura ed il suo correlativo, la percezione: « occorrono occhi capaci di scorgere la figura spirituale » [16].

---

[10] *Ibidem,* 12 (accezione kantiana con l'illustrazione di J. Kay, *Theological Aesthetics,* 14-15).

[11] Vedere le osservazioni di *Solo l'amore è credibile,* 13; *Rechenschaft* 1965, 27-33; *La glorie et la croix,* I, 32-33, 36, 98-105.

[12] *La gloire et la croix,* I, 27.

[13] *Ibidem,* 13, 26-27; *Con occhi semplici,* 44

[14] *La gloire et la croix,* I, 28.

[15] *Ibidem,* 28.

[16] *Ibidem,* 21; aspetto messo in evidenza da H. De Lavalette nella sua

Questa prospettiva non è senza difficoltà [17]. Essa è rimasta ai margini delle grandi sintesi del passato: a parte poche eccezioni ed ancora a livelli differenti [18], sia il protestantesimo [19] che il cattolicesimo [20] sono delle teologie prive dell'aspetto fondamentale del bello, che pure è una conseguenza immediata della gloria della redenzione e della creazione [21]. Scrivere un'estetica teologica è infatti compito arduo, poiché si è presi continuamente fra Scilla e Cariddi [22]. Alla sua radice sta il problema della norma strutturante, che possiamo cosí formulare: « Oggettivamente parlando, abbiamo il diritto di rinchiudere il bello nei limiti dei rapporti profani fra materia e forma, fra la figura e ciò che la sottende da un lato ed i differenti stati psichici indispensabili per appercepirla e per esprimerla dall'altro; oppure dobbiamo considerare il bello come una delle qualità trascendentali dell'essere ed attribuirgli di conseguenza, sebbene secondo un'analogia interiore, la medesima estensione e la stessa forma che al vero ed al buono? »[23].

La teologia dei Padri ed ancora quella della grande scolastica, come pure il senso teologico della nostra ricerca, ci obbligano a scegliere senza scrupolo la seconda alternativa, aggiungendo subito un severo ammonimento: « Teoricamente e praticamente è necessaria una vigilanza costante, perché il bello trascendentale della rivelazione non sia ridotto al bello profano e naturale » [24].

La norma estetica deve quindi possedere una duplice caratteristica, suscettibile di ulteriori precisazioni. Innanzitutto essa deve inserirsi in una teologia negativa: « Allorché abbordiamo la rivelazione divina median-

---

recensione: « RSR » 50, 1962, 134-138; cfr. pure G. RUGGIERI, *Introduzione a Gloria. La percezione della forma*, Milano 1976, V-XV.

[17] *La gloire et la croix*, I, 19-20, 22.

[18] *Ibidem*, 33.

[19] *Ibidem*, 38-44.

[20] *Ibidem*, 58-65.

[21] *Ibidem*, 32, 36-37, 59, 61, 64.

[22] *Ibidem*, 29.

[23] *Ibidem*, 32.

[24] *Ibidem*, 35.

te la categoria del bello, usiamo tale categoria secondo la sua accezione profana; ed è solo quando tale figura non si adatta alla figura trascendentale della rivelazione che ci fermiamo stupefatti e per scrupolo rifiutiamo di continuare »[25].

In secondo luogo deve ritenere l'analogia « fra estetica naturale ed estetica soprannaturale, lasciando libero campo allo Spirito divio per utilizzare, a profitto della propria poetica, tutte le forme di espressione umana »[26]. Altrimenti s'incorre in un cattivo uso dell'etetica teologica, sottomettendola alle leggi della metafisica o dell'etica o della sociologia. Anche in questo caso, tuttavia occorre riaffermare la legittimità ed anzi la necessità dell'estetica teologica, poiché il *cattivo uso,* per quanto gravi siano i pericoli che lo accompagnano, non annulla il *buon uso* derivante dall'autoevidenza di cui è dotata la bellezza[27].

È cosí che Balthasar perviene ad una distinzione fondamentale nella sua opera, proponendoci un'*estetica teologica* e non una *teologia estetica.* La prima trae « la propria esposizione dottrinale dall'intrinseca bellezza dei dati della rivelazione con un metodo autenticamente teologico »[28]; la seconda ha invece come interesse primordiale la corrispondenza fra religione e sentimento umano[29]. Sappiamo cosí esattamente che cosa bisogna evitare ed in quale direzione è necessario cercare[30].

3. Il compito dell'estetica teologica è dunque quello di porre in relazione la *figura* e la *luce che ne emana,* procurando in noi gioia ed estasi nell'accezione propria del termine; insomma si tratta di mettere in evidenza la dialettica tomista fra *species* (o *forma*) e *lumen* (o

---

[25] *Ibidem,* 31.
[26] *Ibidem,* 37.
[27] *Ibidem,* 31 ss.
[28] *Ibidem,* 97.
[29] *Ibidem,* 47, 65.
[30] *Ibidem,* 97.

splendor), per giungere alla *beatitudo*. « La figura che ci appare è bella, perché la compiacenza che essa suscita in noi si fonda sulla verità e sull'amore profondo della realtà che si manifesta e che si dona, rivelandosi a noi come qualcosa d'infinitamente prezioso e ricco di fascino. La manifestazione, in quanto è rivelazione della profondità di questa realtà, suppone sempre due dati inseparabili: la presenza autentica e totalizzante di tale profondità da un lato ed il continuo rimando ad essa, al di là delle sue manifestazioni, dall'altro. I due aspetti restano inseparabili e costituiscono, insieme, la figura fondamentale dell'essere. Noi *percepiamo* la figura; ma se la percepiamo veramente, non è solamente la figura che si manifesta al nostro sguardo, ma la profondità che la fonda e che noi vediamo come in riverbero, come lo splendore dell'essere. Contemplando la figura, siamo rapiti da questa profondità inesauribile e siamo immersi in essa. Fin quando restiamo sul piano dell'estetica la figura è necessaria: mai possiamo abbandonarla per immergerci verticalmente nella nuda profondità dell'essere » [31].

Trasposto in termini di sintesi cristiana, questo cammino ci rivela la struttura dell'estetica teologica, mirabilmente espressa nel Prefazio della Natività: « Mediante il mistero dell'incarnazione del Verbo, una nuova luce della tua bellezza ha brillato agli occhi del nostro spirito; cosicché mentre conosciamo Dio in forma visibile, per mezzo del Figlio siamo rapiti all'amore delle cose invisibili ».

Balthasar commenta: « In questo testo classico due cose sono contenute implicitamente: innanzitutto gli occhi del nostro spirito che Dio illumina con una nuova luce e che possono conoscere visibilmente un oggetto che è propriamente Dio, ma Dio trasmesso attraverso la figura sacramentale — che è un mistero — del Verbo Incarnato. In secondo luogo ed in conseguenza, un tra-

---

[31] *Ibidem*, 98. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 8-10.

sporto di gioia ed un'estasi che immerge in un amore per le realtà invisibili, conosciute in questa rivelazione e apparizione visibile »[32].

Cosí è espressa l'unitarietà della percezione estetica nei suoi due momenti. Il primo incentrato sul fatto di vedere, percepire, contemplare, accogliere una verità che si offre a noi e che diventa per noi evidente grazie ad una nuova luce dall'alto: « Dio presenta all'uomo qualche cosa e glielo presenta in modo che l'uomo possa vederlo, comprenderlo, appropriarsene e viverne in maniera consona al suo essere uomo »[33]; lo denominiamo *evidenza soggettiva*. Il secondo imperniato sull'oggetto stesso della percezione, sul « movimento dell'uomo tutto intero nella sua ascesa verso il Dio invisibile »[34]; lo qualifichiamo come *evidenza oggettiva*. Non si tratta semplicemente di un entusiasmo religioso: « l'amore ardente e divorante dello Sposo che compie la sua opera nella Sposa », « si spinge fino ad includere la croce »; non siamo sul piano dell'*eros*, ma su quello della bellezza; una bellezza divina che si è spinta fino a condividere la discesa agli inferi e l'amarezza del peccato nell'abbandono del Golgota[35]. È il *mysterium Christi*, conosciuto mediante una teologia negativa, sempre in relazione con la sua base, la teologia positiva: *dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Si comprende allora facilmente che la croce ci faccia conoscere, *sub contrario et in abscondito*, la gloria divina; e come questa parimenti rinvii alla prima da cui non può essere scissa, sotto pena di scadere in un *eros* che evacui la grazia della redenzione[36].

Evidenza soggettiva ed *evidenza oggettiva* — due momenti inscindibili — costituiscono le due parti della

---

[32] *Ibidem*, 99 ss.

[33] *Ibidem*, 100.

[34] *Ibidem*, 100.

[35] *Ibidem*, 103: influenza esplicita di K. Barth e di M. J. Scheeben come avremo occasione di notare; vedere anche l'aspetto teologico dell'opera di Hamann.

[36] *Ibidem*, 100, 103.

teologia: la dottrina della percezione, in cui si attua la scoperta della figura divina che si rivela all'uomo e che è accolta da questi nella contemplazione adorante, corrisponde alla *teologia fondamentale*; la dottrina dell'ascesa verso l'oggetto stesso della visione che continua la sua opera di svelamento (tuttavia sempre parziale), corrisponde alla *teologia dommatica*.

È chiaro che l'una non può reggersi senza l'altra e che siamo di fronte ad un linguaggio non usuale: « L'apologetica è già segretamente pregnante di tutta la la dommatica (e lo sa) allorché comincia a presentare a colui che non crede ancora l'immagine della rivelazione divina, rendendola credibile. D'altronde essa non è mai credibile, se non disegna davanti agli occhi di chi non crede, l'immagine totale con tutti i suoi dettagli caratteristici. Certo, durante l'elaborazione dommatica questi dettagli dovranno essere chiosati e rivisti mille volte; tuttavia mai è consentito di smarrire la loro figura globale » [37].

Grazie a questa " unità logica " [38], l'estetica ci permette una visione sintetica della fede cristiana: una comprensione sempre piú approfondita della figura della gloria divina in forza di un'illuminazione nuova; un accesso all'*admirabile commercium* fra Dio e l'uomo; una *fides quaerens intellectum* fino a Colui che è *id quo maius cogitari nequit* [39].

Naturalmente, vigendo anche qui il principio di analogia, la metafisica platonica e quella aristotelica delle cause e dei fini possono giocare un ruolo notevole, sebbene non esclusivo, a condizione sempre di rispettare i caratteri di trascendentalità della bellezza, cui cor-

---

[37] *Ibidem*, 105.

[38] *Ibidem*, 105; cfr. C. Geffré, *L'histoire récente de la théologie fondamentale*, « Concilium » 1969, 46, 23-25; altri elementi in J. M. Rovira Belloso, *Models de relació Filosofia-Teologia en alguns téolegs cathólicos del segle XX: Garrigou-Lagrange, Rahner, Balthasar, Dewart*, « Analecta Sacra Tarrac » 43, 1970, 239-286.

[39] *La gloire et la croix*, I, 104.

risponde, altrettanto irriducibile, la gloria divina con il suo fulgore [40].

4. Balthasar riconosce di aver avuto qua e là dei predecessori: tutto il volume secondo della *Herrlichkeit* anzi dovrà dimostrare con una ricerca laboriosa e paziente l'aspetto in certo modo tradizionale della sua visione; fin d'ora però il nostro autore intende illustrare alcuni punti focali e taluni pericoli già enunciati teoricamente, mediante la disamina di esempi significativi: quattro autori romantici, un filosofo contemporaneo, due teologi di fama indiscussa. Ci pare interessante seguire nelle grandi linee questa carellata che, già nelle sue scelte, è indicativa della prospettiva balthasariana. Fra gli autori romantici troviamo innanzitutto *Johann Georg Hamann* (cui Balthasar dedicherà un lungo capitolo nella *Herrlichkeit* II): figura tragica perché la sua sintesi è prematura; personaggio tipico perché in lui convergono le esigenze di uno stretto luteranesimo, della cultura classica e di un'estetica teologica; autore importante perché « lui solo si accorse dell'interesse presentato da una dottrina (*aesthetica in nuce*) suscettibile di rispondere alle aspirazioni della bellezza profana e pagana e contemporaneamente di rendere tutto l'onore dovuto a Dio in Gesú Cristo » [41]. Il suo merito piú grande è senz'altro quello di avere vissuto ed espresso la *coincidentia oppositorum*, scaturente dall'incontro fra lo splendore originario dell'amore divino ed il mistero del suo abbassamento fino alla morte; di aver sottolineato potentemente il *sub contraria specie*; di avere considerato la gloria divina tramite la chenosi, trovando nella follia della croce un accesso alla bellezza originaria che rischiara la nostra esistenza di uomini, come tutta la storia del mondo [42].

---

[40] *Ibidem*, 12, 98, 101, 104; sarà compito specifico della *Herrlichkeit* III/1 dimostrare ciò in dettaglio.

[41] *La gloire et la croix*, I, 67.

[42] *Ibidem*, 68.

Viene in seguito *Johann Gottfried Herder*, personaggio assai anodino, che interessa Balthasar per l'apporto dato al dibattito ermeneutico concernente la delimitazione della sfera soprannaturale. Herder ha il pregio di richiamare l'attenzione sull'incarnazione [43] e sulla dottrina dello Spirito Santo [44], ma opera una riduzione antropologica assai gravida di conseguenze, proprio perché in essa il divino non è altro che l'immagine di ciò che si può ritenere l'aspirazione piú profonda dell'umano [45]. Siffatta umanizzazione del cristianesimo, tale rottura della linea di distinzione (non di separazione) intercorrente fra naturale e soprannaturale, simile armonizzazione estetica della religione susciterà delle reazioni violente di cui Schiller, Kierkegaard e Marx non saranno, nella loro diversità, che gli esponenti maggiori. E tutto sommato si deve preferire questa loro contestazione ad una teologia che aveva perso il sapore di ciò che è tipicamente cristiano [46].

Con *René de Chateaubriand* ci muoviamo in altre acque, sebbene molte cose richiamino Herder. Chateaubriand è sensibile all'aspetto incarnazionista del cristianesimo; però intende soprattutto preservare la differenza di grado fra natura e soprannatura. Per raggiungere questo scopo, nella sua opera preferisce non attaccarsi direttamente al nucleo centrale della rivelazione, ma si limita a mostrare la genialità delle differenti espressioni cristiane nella civilizzazione umana: di qui sarà facile per il lettore trarre alcune conseguenze ed offrire un'adesione di fondo alla dottrina che procura simili effetti. Il progetto di Chateaubriand è dunque quello di un'apologetica estetica [47]. Sfogliando la *Défense du Génie du Christianisme* ci si accorge subito che il suo autore ha presentito un punto molto importante, senza riuscire a raggiungerlo: infatti « la bellezza

---

[43] *Ibidem*, 72 ss.
[44] *Ibidem*, 73 ss.
[45] *Ibidem*, 69-72, 74.
[46] *Ibidem*, 75.
[47] *Ibidem*, 75.

che deve servire da criterio fondamentale è situata troppo in basso; il mondo della rivelazione non veicola il *proprio* criterio e la *propria* bellezza a cui l'uomo, il mondo, la civilizzazione dovrebbero misurarsi; nel migliore dei casi il punto fisso si trova nell'armonia fra natura e soprannatura, ma soprattutto nella natura considerata in se stessa, nel suo sviluppo, nelle sue aspirazioni »[48]. Anche Chateaubriand (come Herder), malgrado innegabili spunti in direzione diversa non sempre intravvisti dai suoi contemporanei[49], scade in una riduzione di stampo antropologico. La svolta effettuata nel secondo, terzo e quarto libro della *Défense*, volta a porre in primo piano la storia, non annulla la tendenza generale dell'opera, perché sempre vi predomina la questione sulla natura intima dell'uomo e sulle sue intrinseche esigenze che il cristianesimo è destinato a soddisfare[50].

Balthasar vede dunque in Chateaubriand un modello cui ispirarsi per la ricca fenomenologia presentata, evitando però le storture e le imprecisioni di un'opera che non ha saputo preservare la trascendenza della figura[51].

In *Alois Gügler*, il cui influsso su Möhler è indiscutibile[52], la teologia estetica del romanticismo tocca uno dei suoi apici. La tesi della sua opera principale pubblicata postuma e ancora poco conosciuta anche oggi, *Die heilige Kunst* (1814-1836) in parecchi volumi, è semplice: « La rivelazione divina cosí come è espressa dalla creazione è naturale nel suo risultato; soprannaturale e meravigliosa nella sua profondità. Se si è sensibili (tramite il *Gemüt*) a questa profondità sacra in cui Dio si presenta e si manifesta a tutti gli esseri, il mondo apparirà come il capolavoro stupendo ed entusiasmante di Dio. Nella loro arte tutti i popoli hanno conser-

---

48 *Ibidem*, 77.
49 *Ibidem*, 78.
50 *Ibidem*, 77.
51 *Ibidem*, 105; v. qui n. 38.
52 *Ibidem*, 78, n. 1.

vato qualche frammento di tale esperienza primitiva. Tuttavia in essi la luce divina si scompone in differenti colori; solo presso gli Ebrei ha conservato una trasparenza, la piú perfetta possibile »[53].

Partendo da questa premessa è facile comprendere quale dialettica Gügler possa instaurare fra mondo interiore pieno di misterioso fascino (la notte sacra, come la chiamava Novalis) e la sfera del sensibile (il mondo del giorno), mediante quel sentimento insondabile denominato *Gemüt*, unico capace di rinchiuderci nel *silenzio che prega*[54].

Le posizioni romantiche ed idealistiche dell'autore non potevano certo permettere uno sviluppo che non segnasse una riduzione antropologica[55]; anche nell'embrionale teologia della storia che guida lo sviluppo delle varie civilizzazioni regna la dialettica idealista con le sue deterministiche opposizioni[56]; né la tesi principale è esente da tali influssi ed ambiguità[57]. Tuttavia Gügler merita attenzione ed indulgenza[58]: per aver posto una netta relazione fra Dio ed il mondo pur nell'irriducibile differenza creaturale[59]; per avere abbozzato nella sfera della rivelazione una dottrina della percezione o del *sensorium*[60]; per avere tentato una teologia della storia incentrata cristologicamente[61]; ed infine per avere insistito sul fatto che l'*optimum* dell'arte profana non è necessariamente l'*optimum* della rivelazione divina[62]. L'*harmonia spiritualis* di Gügler si sforza di evitare ad ogni costo quell'estetismo religioso in cui scade la teologia cattolica e protestante del romanticismo tedesco[63].

---

[53] *Ibidem*, 78 ss.
[54] *Ibidem*, 79.
[55] *Ibidem*, 81, 85.
[56] *Ibidem*, 82 ss.
[57] *Ibidem*, 80.
[58] *Ibidem*, 85.
[59] *Ibidem*, 81.
[60] *Ibidem*, 82.
[61] *Ibidem*, 83-84.
[62] *Ibidem*, 83.
[63] *Ibidem*, 86, 97.

Altri lumi sono richiesti ad un filosofo contemporaneo, il protestante *Gerhard Nebel*, autore di un'opera importante passata inosservata ai piú: *Das Ereignis des Schönen* [64]. Nebel intende rivendicare in campo protestante il diritto d'esistenza per un'ontologia teologica strutturata appunto attorno alla categoria del bello [65]. Per realizzarla, il nostro autore instaura una dialettica fra l'*analogia dell'avvenimento* e l'*analogia statica dell'essere*: il *bello* colto come *avvenimento* ci conduce nel *profondo regno dell'essere* [66]. Non si tratta perciò, secondo Nebel, di stabilire una differenza creaturale (esprimibile in maniere diverse, fra cui emerge quella greca del mito) fondandosi sull'*analogia entis*; l'unica analogia possibile è l'*analogia pulchri*, suscettibile di ulteriori reduplicazioni [67]. In altri termini non è l'*ens formale* che deve essere considerato, ma l'*esigenza di totalità* insita nel *pulchrum*, capace di farci penetrare il *mistero dell'essere* [68]. Un ponte è allora possibile fra filosofia e teologia ed una semplice risposta dialettica (negatrice di siffatta relazione) appare per quello che è: un semplice luogo comune, una frase polemica non sostenuta da un'analisi adeguata.

Naturalmente si tratta di un ponte stretto e particolare. Da un lato si deve affermare che le creature « sono il luogo normale che sempre dobbiamo considerare per tutto quanto ha attinenza con la manifestazione velata di Dio » [69]; dall'altro bisogna dire che l'essere che raggiungiamo non costituisce l'origine, ma è esso stesso originato [70]; donde un rinvio assumibile solo mediante una percezione nuova, sfuggente, schematica [17]. Soprattutto tale percezione deve essere differenziata, come

---

[64] G. Nebel, *Das Ereignis des Schoenen*, Klett 1955; *La gloire et la croix*, I, 48-57.
[65] *La gloire et la croix*, I, 32, 48.
[66] *Ibidem*, 49.
[67] *Ibidem*, 51.
[68] *Ibidem*, 52.
[69] *Ibidem*, 51.
[70] *Ibidem*, 51.
[71] *Ibidem*, 53.

mostra la dialettica che Nebel instaura a questo punto fra il *daimon* del bello naturale e lo *splendor* del bello divino: il primo si esprime nel mito, il secondo nell'*analogia eventus pulchri et Christi*[72], con un linguaggio sovente dotato della medesima carica, eppure mai totalmente assimilabile; di qui, contatti con l'ultimo Heidegger che non si contano piú[73].

La sintesi di Nebel affascina Balthasar[74]. Però il nostro autore non può non rivolgere una critica assai grave, in cui, in maniera piú o meno giustificata, intravvede il tragico destino del protestantesimo, negatore di ogni *analogia entis*[75]. Nebel rischia anch'egli una teologia estetica, perché situa l'essere ed il bello in maniera inadeguata. Per lui infatti « la patria del bello è il mondo, in ogni caso l'essere nella misura in cui questi non è Dio, ma creatura. Allora la bellezza diventa una proprietà dell'*essere predicamentale* e non dell'*essere trascendentale*, se ci si passa il severo linguaggio scolastico; si ammette cioè che essa non è un trascendentale come l'uno, il vero, il bene »[76].

Non si tratta di una semplice discussione terminologica: qui il rapporto *latet-patet* cosí caro alla patristica esce sminuito nel suo valore d'immagine; dalla *fides* si rischia di escludere l'*inchoatio visionis;* la *doxa* si trova rinchiusa in un mondo accessibile solo in speranza; l'economia divina diventa simile ad una metafora con un che d'impalpabile per la ragione umana[77]. In ogni caso « l'estetica teologica di Nebel è quanto di meglio la tradizione luterana poteva produrre, senza rinnegare se stessa »[78]. Il teologo cattolico dovrà considerare attentamente « la gravità teologica e biblica con la quale ci si interroga qui sulla bellezza, anche se dovrà sviluppare in maniera differente le dimensioni in-

---

[72] *Ibidem,* 52, 54.
[73] *Ibidem,* 55; cfr. con *Herrlichkeit* III/1, 769-787 in particolare.
[74] *La gloire et la croix,* I, 55-58, 32.
[75] *Ibidem,* 57.
[76] *Ibidem,* 57.
[77] *Ibidem,* 58.
[78] *Ibidem,* 55.

terne del bello teologico, a causa della sua diversa concezione della rivelazione, dell'incarnazione e della Chiesa »[79].

Agli occhi di Balthasar Nebel ha il merito di porre in maniera esemplare il problema dell'*analogia entis* e la questione del rapporto fra *theologia gloriae* e *theologia crucis*, facendo leva sul *simul* protestante e sulla profondità del *sub contraria specie*[80].

Questi temi Balthasar li ritrova nelle pagine dedicate a *Karl Barth* che « ha avuto il merito insigne di essere stato il solo a raddrizzare il timone in piena tempesta ». « Superando l'alternativa Hegel-Kierkegaard, egli ha saputo elaborare una dommatica costruita e retta da una norma oggettiva mostrandone la legittimità (partendo da Hegel); tuttavia (poggiandosi su Kierkegaard) le ha dato come contenuto la reciprocità del rapporto di fede che unisce al Dio creatore e redentore l'uomo sviato da Dio e arrovellato su se stesso, tramite la mediazione dell'Uomo-Dio, Gesú Cristo »[81].

Cosí al termine della sua trattazione sulle perfezioni divine, e questo senza dubbio per la prima volta nella storia della teologia protestante, il teologo di Basilea restituisce a Dio l'attributo della bellezza[82]. Si deve notare infatti che « Barth, in opposizione alla concezione kierkegaardiana dell'estetica, deriva il contenuto della bellezza in maniera puramente teologica, dalla considerazione dei dati biblici, in particolare della gloria di Dio: la bellezza gli pare uno degli ausiliari indispensabili per esprimerla »[83].

La norma oggettiva gli impone una metodologia strettamente teologica; la mediazione di Gesú Cristo gli apre la possibilità di presentare un Dio degno di amore; la reciprocità del rapporto di fede lo spinge a superare la *nuda fides* in una *gnosis* (in accezione pa-

---

79 *Ibidem*, 56.
80 *Ibidem*, 48.
81 *Ibidem*, 44.
82 *Ibidem*, 44.
83 *Ibidem*, 44.

tristica) cui è inerente la contemplazione della figura e quindi la risposta gioiosa dell'uomo [84]. I pochi esempi che Balthasar presenta sono concludenti: conoscenza vitale (sebbene parziale) della natura di Dio; contemplazione della Trinità; paradosso dell'Incarnazione sono temi in cui Barth fa giocare un ruolo notevole alla dialettica della figura [85]. Tuttavia Balthasar ritiene che la teologia barthiana conservi un fondo di attualismo [86] accentuato dalla discussione sull'*analogia entis,* a dire il vero sempre piú smussata [87]. Ma Barth mostra chiaramente, secondo il nostro autore, quali risultati si possano ottenere con un ritorno alla teologia dei Padri e della grande scolastica [88].

Accanto a Barth nella lista dei predecessori, Balthasar pone *Matthias Joseph Scheeben,* in cui riconosce uno dei suoi maggiori ispiratori: « Al posto della teologia estetica del romanticismo, Scheeben schizza e fonda metodologicamente per il nostro tempo, l'estetica teologica » [89]. Il suo punto di partenza è una distinzione rigorosa fra natura e soprannatura. La sua prospettiva è polemica: « Bisogna evitare ad ogni costo che la grazia sia considerata come un *modus* complementare della natura; il mondo della grazia s'identifica con il mondo divino, nella misura in cui Dio stesso gli accorda una partecipazione alla propria natura e alla propria sostanza » [90]. Non deve quindi stupire nelle opere giovanili dello Scheeben una certa accentuazione della sfera del divino e del trascendente, una certa preponderanza di tutto quanto è soprannaturale [91]. Nel prosieguo della sua fatica le cose muteranno: in forza della dottrina

---

[84] *Ibidem,* 45.

[85] *Ibidem,* 46.

[86] *Ibidem,* 47; nel nostro lavoro su *La dottrina della elezione divina in Karl Barth,* Bologna 1972, 103-108 e 122-123 abbiamo mostrato sulle tracce di Bouillard come intendere queste osservazioni (v. supra).

[87] *La gloire et la croix,* I, 40; v. quanto abbiamo detto studiando il saggio su *Karl Barth* nella prima parte (cap. II).

[88] *La gloire et la croix,* I, 45.

[89] *Ibidem,* 86.

[90] *Ibidem,* 88.

[91] *Ibidem,* 89-90.

dell'*informatio naturae* da parte della grazia secondo lo schema aristotelico materia-forma[92], del rapporto nuziale tra fede e ragione[93] e della conseguente dottrina dell'analogia[94], si potrà persino accusare Scheeben di una valutazione eccessiva dell'elemento naturale soprattutto nella sua antropologia teologica[95].

Quel che particolarmente interessa Balthasar è la relazione instaurata da Scheeben fra grazia e fede, in maniera tipicamente cristologica, secondo la categoria tomista dell'*instrumentum coniunctum*[96]; ovverossia una dottrina della percezione di cui tutti i rapporti naturali trovano la loro figura suprema ed il loro compimento (e quindi anche il loro fondamento) nella *terminatio substantialis per hypostasim Verbi*[97]. È quanto permette a Scheeben di qualificare la grazia come il *pondus* agostiniano (assai simile alla gloria biblica), come una forza, una energia che ci guida alla *figura*: prima intemporale[98], tale dialettica diviene sempre piú esistenziale, tramite una reduplicazione sacramentale[99]: questo è possibile tuttavia, perché la struttura qui presentata gode di un inalienabile fondamento ontologico[100]. La *gloria Dei* non è un epifenomeno: essa ci conduce addentro fino all'*admirabile connubium*: Dio-umanità; due nature in una sola persona; Cristo-Maria[101]. Donde un carattere di concretezza che permette a Scheeben di considerare la croce come la gloria divina irraggiante sul mondo, in forza di una dottrina della chenosi cui Balthasar sarà sempre attento[102].

Nel proporre queste sette figure il nostro autore non intende evidentemente offrire un'esposizione completa

---

[92] *Ibidem*, 95, 92.
[93] *Ibidem*, 93-94.
[94] *Ibidem*, 94.
[95] *Ibidem*, 95.
[96] *Ibidem*, 95.
[97] *Ibidem*, 95.
[98] *Ibidem*, 90.
[99] *Ibidem*, 94, 96.
[100] *Ibidem*, 91.
[101] *Ibidem*, 96-97.
[102] *Ibidem*, 96.

della loro dottrina, ma solo qualche traccia [103]: sono segnali importanti su un cammino difficile in cui la tentazione dell'estetismo è operante senza soste [104]. È accaduto che autori senz'altro geniali come Lutero [105] e Kierkegaard [106], per reagire contro l'estetismo scolastico, umanista o idealista, abbiano finito per trascurare del tutto la dimensione del bello nella loro teologia. In parte avevano ragione: quando si pone una dicotomia o almeno una diastasi tra forma e figura (obliterando l'analogia dell'essere) si entra necessariamente in un'epoca di estetismo; ma anche avevano torto perché è impossibile rimpiazzare quaggiú le forme visibili che c'incamminano verso la figura, in una dialettica costante tra immanenza e trascendenza [107]. Tale è il primo approccio dell'estetica teologica, che ora ci sforzeremo di proseguire in una drammatica, quindi in una logica, per ritornare infine ad uno studio piú particolareggiato di quanto Balthasar ha composto finora nella prima parte del nostro trittico.

B. LA DRAMMATICA TEOLOGICA

1. Preparato e sollecitato nella prospettiva del bello alla visione dell'amore (e cioè del buono nel suo aspetto trascendentale), l'uomo può investigare ora, nell'adorazione contemplante, l'azione stessa di Dio, racchiusa in quella gloria che si è manifestata e vedere perché debba aderirvi nella fede [1].

« Quando Dio si rivela in una figura umana, siamo in presenza di un atto sovranamente libero e ricco di

---

[103] *Ibidem*, 97.
[104] *Ibidem*, 20-22, 31, 47, 58, 61-62, 65-66, 97, 102 fra i testi piú importanti.
[105] *Ibidem*, 38-40.
[106] *Ibidem*, 41-44.
[107] *Ibidem*, 19.

[1] Per evitare ulteriori ripetizioni ci limitiamo, salvo rare eccezioni, a seguire nella prima parte di questo paragrafo, passo passo *Solo l'amore è credibile*, 53-148. Parecchi elementi in J. KAY, *Theological Aesthetics*, 38-50.

conseguenze per l'attività dell'uomo. La sua venuta come Signore del mondo e della storia infatti, non può che suscitare e, per cosí dire, già contenere la risposta piú meravigliosa. Non si può trattare di una semplice percezione o di una nuda constatazione teorica. Chiunque è afferrato dalla fede deve mostrarsi sulla scena (*theatrizesthai*: Eb 10, 33; 1 Co 4, 9), davanti ad un mondo che ritiene sia sufficiente stare ad osservare » [1a]. « Ciò che sottende la perfezione di ogni parola, di ogni gesto, di ogni incontro con il Figlio dell'Uomo, ponendosi come fondamento e condizione di possibilità », è una realtà « che non può essere solamente attestata, ma che richiede di essere compartecipata » [1b].

Oggetto e compito della drammatica teologica è mostrare come ciò sia realizzato; la logica ne indicherà poi il come, secondo varie direzioni. Naturalmente anche in questa seconda parte sarà indispensabile applicare rigorosamente il principio di analogia per mediare naturale e soprannaturale, umano e divino, essere ed Essere [2], evitando tutta la serie di riduzioni storiche e teoretiche cui le pagine precedenti ci hanno reso attenti [3]. La drammatica teologica si compone dunque di due parti: la prima di carattere dommatico, considera il contenuto stesso dell'azione di Dio nei nostri confronti; la seconda di carattere morale, si porta sulle conseguenze che ne derivano per ciascuno di noi, in quanto inseriti in questa storia dell'amore divino. Le due parti sono intrinsecamente unite, perché lo studio del contenuto è inevitabilmente una vocazione che attende una risposta [4], come hanno ben compreso i santi, nostri maestri in questa ricerca [5].

Da un punto di vista dommatico occorre cominciare dall'elemento oggettivo: il centro della rivelazione cri-

---

1a *La gloire et la croix*, II/1, 10.
1b *Ibidem*, 11.
2 *Solo l'amore è credibile*, 53-61.
3 *Ibidem*, 61-62.
4 *Ibidem*, 77-108, 109-144.
5 *Ibidem*, 14, 121-122.

stiana è dato dalla figura di Cristo, la cui « esistenza si presenta innanzitutto come una vita d'insegnamento, il cui significato viene spiegato attraverso le immagini delle parabole e mediante delle azioni ricche di portata spirituale; ed in secondo luogo come una vita di sofferenza e di morte »[6]. Chi dice *figura* tuttavia, suscita subito l'interrogativo delle *condizioni per una sua appercezione;* chi dice *figura cristica* pone immediatamente il *problema della grazia* e quindi anche della *differenza creaturale* che corrisponde all'*adorazione*[7]; ovverossia la questione di un *incontro originale ed archetipale* che si traduce in *atteggiamento nuziale*[8] che Balthasar vede incarnato nella Scrittura e nella Sposa, Chiesa e Maria nello stesso tempo[9], attraverso cui lo Spirito agisce[10]. Non è peraltro il caso di affrontare ora questa problematica, che già conosciamo dalle pagine di *Das betrachtende Gebet*[11]; giova piuttosto ricordare le caratteristiche della *figura cristica,* che costituiscono una costante del pensiero balthasariano[12].

È il Gesú *traditus*[13] che nella via d'obbedienza[14] ci rivela l'amore trinitario[15] ad interessare Balthasar; nella figura del servitore « si manifesta al mondo l'eterno amore divino, ma anche (e proprio per questo) l'eterna maestà e regalità che nell'estrema umiliazione del Figlio si palesa nella maniera piú irrefutabile »[16]. « Proprio nella chenosi del Cristo (e soltanto in essa) appare l'intimo ed intrinseco mistero dell'amore divino »[17]. Né

---

6 *Ibidem,* 86.

7 *Ibidem,* 77-78.

8 *Ibidem,* 79-80.

9 *Ibidem,* 81-83.

10 *Ibidem,* 83-84.

11 *La meditazione,* 29-141, 224-285.

12 T. Citrini, *op. cit.*, soprattutto 182-185, 205-222; B. Mondin, in *I grandi teologi del secolo XX*, *cit.*, 284-288; P. Valentin, *Kénose, amour et gloire. La mort du Christ dans l'esthétique théologique de H. U. von Balthasar,* in *Annoncer la mort du Seigneur,* Lyon 1971, 40-50, sottolineano abbondantemente questi aspetti nell'intera produzione balthasariana.

13 *Solo l'amore è credibile,* 87-88.

14 *Ibidem,* 89.

15 *Ibidem,* 90-92.

16 *Ibidem,* 89.

17 *Ibidem,* 89; vedere le buone osservazioni di H. de Lubac, *Un testimonio di Cristo,* « Humanitas » 20, 1965, 867-869; R. Stalder, *Amore e visione,* « Huma-

può essere diversamente. « La parola biblica nella sua totalità è parola profetica e perciò parola che giudica; sia nell'Antico che nel Nuovo Patto essa è formalmente unitaria ed omogenea: è l'espressione e lo sviluppo di un'alleanza che non può essere se non bilaterale.

La teologia speculativa patristica e medioevale ha collocato siffatta bilateralità profetica nel quadro di una sistematizzazione cosmologica (e cosí facendo ha tolto vigore alla molla della parola), mentre la teologia antropologica dell'era moderna l'ha accentrata intorno all'esistenza umana e pertanto l'ha indebolita con categorie in parte psicologico-pedagogiche, in parte logico-esistenziali. Invero lo spalancarsi dell'abisso ardente dell'ira divina è strettamente connesso con l'aprirsi delle profondità infuocate dell'amore divino, che si è effuso dal costato trafitto sulla croce attraverso tutte le tenebre fino alla discesa agli inferi del sabato santo » [18]. L'unico metodo che ce lo rende accessibile è quello teologico. Conosciamo allora esattamente la portata del sacrificio: « L'abbandono in cui il Crocifisso è lasciato dal Padre ci fa ben comprendere da che cosa siamo liberati e salvati: dalla perdita definitiva di Dio che nessun sforzo personale avrebbe mai potuto evitarci, senza la grazia » [19].

Cristo è nostra liberazione e nostro giudizio, nostro giudice perché nostro redentore [20]. Tuttavia (giova sottolinearlo) la salvezza che ci accorda non costituisce mai uno splendido isolamento, bensí richiede un'immersione nel mondo dei fratelli « Come Dio ha tanto amato il mondo da dare per esso il suo Figlio Unigenito, cosí pure colui che è amato da Dio accetterà di salvarsi soltanto insieme con i suoi fratelli e per amore del mondo non rifiuterà di portare la sua parte di espia-

---

nitas » 20, 1965, 870-871 ne ha colto l'aspetto esistenziale per la concezione balthasariana.

[18] *Solo l'amore è credibile*, 94.

[19] *Ibidem*, 95.

[20] *Ibidem*, 96.

zione »[21]. In altri termini, « per decifrare il segno di Cristo lo si deve intravvedere nel dono umano dell'amore, che fa della sua esistenza la rivelazione dell'amore assoluto. Ciò che attira in Cristo — ed in maniera decisiva — non è che sia piú potente degli altri uomini, ma che intende essere mite ed umile di cuore e quindi cosí povero in spirito che attraverso questa disposizione, l'amore assoluto può diventare presente »[22].

Poiché Gesú « ha assunto una esistenza umana per offrirla in sacrificio a Dio per tutti gli uomini e per il mondo intero »[23], all'uomo è aperta la nuova via della giustificazione e della fede: la prima sottolinea il dato oggettivo, la possibilità offerta[24]; la seconda l'elemento soggettivo, la risposta data[25]; ciò che le unisce rendendole solidali è il loro oggetto: la chenosi fino alla morte, in obbedienza assoluta[26].

La parte morale è una logica conseguenza[27]: in essa prende posto la risposta dell'uomo a Dio nell'azione concreta di ogni giorno. Si tratta sempre di un'adesione teologica e non antropologica[28] e cioè di una risposta verticale, in cui Dio conserva ad ogni momento l'iniziativa: « Pura risposta all'amore divino che si dona; risposta penetrata dalla convinzione che questo amore, da cui procede ogni fecondità, sarà assai potente per trarre dal dono nuziale e gratuito ogni frutto di gioia e di letizia »[29].

L'amore cristiano non si riduce a filantropia, né ha una portata semplicemente sentimentale: « All'origine dell'attività del credente vi è un primo atto di Dio: e chi crede non può fare altro che agire in funzione di questa azione preveniente » dischiusa sul futuro, sul ritorno

---

21 *Ibidem*, 99; questa citazione è desunta da alcune pagine (96-100) in cui si tratta dell'inferno; cfr. con *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 256-280.

22 *Solo l'amore è credibile*, 101.

23 *Ibidem*, 127.

24 *Ibidem*, 105-107.

25 *Ibidem*, 102-105.

26 *Ibidem*, 101-102, 105, 107.

27 *Ibidem*, 113.

28 *Ibidem*, 109-110.

29 *Ibidem*, 110 s.

del Signore Gesú, sulla testimonianza del Regno che viene [30]. « Agire cristianamente significa essere introdotti mediante la grazia nell'attività stessa di Dio; è amare con Dio perché solo cosí si realizza veramente quella conoscenza divina di cui parla san Giovanni; qui l'amore diventa un impegnarsi incondizionato che va implicitamente fino alla morte » [31].

Da queste annotazioni derivano le due caratteristiche fondamentali dell'azione cristiana: stretta unione con la contemplazione [32] e prospettiva ecclesiale. Maria ed i santi ne sono un esempio di lusso [34]. Inoltre possiamo notare la portata dell'amore cristiano per il mondo [35], fondato anche qui cristologicamente [36]. Ma piú di ogni altra cosa occorre sottolineare la globalità indivisibile delle prospettive qui enunciate che si applicano ai diversi stati di vita [37]. Infatti la *forma Christi* è assolutamente indivisibile [38]: la dottrina scolastica della carità come *forma virtutum* può aiutare ad un'esemplificazione ulteriore [39].

La drammatica teologica pone quindi in maniera cruciale il problema del rapporto fra teologia ed antropologia; tale interrogazione è inerente al cristianesimo stesso; la sua soluzione ne costituisce l'originalità [40]. Il cristianesimo « non può che essere in primo luogo un atto di Dio, la conclusione dell'azione divina con l'umanità, cominciata con la stipulazione dell'Antica Alleanza. Il contenuto di tale atto non può nella sua essenza essere letto o congetturato a priori in nessuna

---

[30] *Ibidem*, 115.
[31] *Ibidem*, 118.
[32] *Ibidem*, 111-113.
[33] *Ibidem*, 119-121.
[34] *Ibidem*, 121-124.
[35] *Ibidem*, 137-144.
[36] *Ibidem*, 139-142; si noti la polemica con Teilhard de Chardin che riprenderemo studiando *Il tutto nel frammento*, soprattutto 177 ss.
[37] *Solo l'amore è credibile*, 135-136; cfr. con *Teologia della storia*, 86-97.
[38] *Solo l'amore è credibile*, 127-130.
[39] *Ibidem*, 131-134, 112-113.
[40] *Ibidem*, 63-75, 145-148; nell'edizione francese Balthasar ha aggiunto alcune belle pagine complementari: *L'amour seul est digne de foi*, 194-198 ricche di ammonizioni.

pagina della natura creata, perché esso si svolge in assoluta e fondamentale libertà, provenendo all'uomo da Dio che conserva la sua alterità. Non si dà alcuna forma di comunione (o addirittura d'identità) che crei *previamente* un ponte d'intesa. Solo nell'autopresentazione che Dio fa di se stesso dinanzi agli uomini sulla scena della natura umana, in virtú dell'identità del poeta divino, dell'attore uomo-Dio e dello Spirito, identico in entrambi, che interviene per spiegare l'azione a coloro che sono coinvolti nel dramma dal personaggio principale, sta la chiave per la comprensione dell'opera di Dio »[41]. Non esiste « una possibilità di elaborare speculativamente questa follia »[42]: « questa trappola, questo *scandalum* teso all'uomo da Dio, può solo essere spiegato come amore che tende la mano, che libera l'uomo dalla fossa e dalle catene per collocarlo nella libertà di un amore divino che non disdegna di essere umano »[43].

Il centro del cristianesimo « può trovarsi unicamente nella rivelazione stessa di Dio, che ha in sé il proprio nucleo assoluto di riferimento, perno attorno a cui tutto ruota »[44]. « Le considerazioni cosmologiche ed antropologiche cui Padri della Chiesa e grandi spirituali si dedicarono abbondantemente, sono sempre disposte attorno a (questo) centro, simili ad un prezioso ostensorio attorno al pane eucaristico »[45].

Questo punto quindi è quanto di piú fondamentale si possa trovare e la sua portata ecumenica è considerevole: partendo da esso infatti si può rinnovare a fondo la dottrina cattolica del magistero ecclesiastico e della tradizione, togliendole asperità ed unilateralità e ponendola all'ascolto dell'unico Maestro[46]; cosí pure una visione nuova può coinvolgere la dottrina prote-

---

41 *Solo l'amore è credibile*, 72.
42 *Ibidem*, 73.
43 *Ibidem*, 74 ss.
44 *Ibidem*, 145.
45 *L'amour seul est digne de foi*, 196.
46 *Solo l'amore è credibile*, 146, 147.

stante della *sola Scriptura* ricondotta al suo centro irradiante [47]; o salvare quanto di positivo poteva esserci nella concezione della teologia liberale, troppo priva dell'aspetto chenotico [48]. Esso non esclude né le aspirazioni antropologiche [49], né quelle filosofiche [50], a condizione tuttavia che non si presentino riduttrici o persino onninglobanti: per le prime occorrerà sottolineare il *non-aliud;* per le seconde il programma anselmiano: *consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* [51].

2. Per parte sua la *Theodramatik* nel primo volume dei *Prolegomena* intende fornire una prima illustrazione attraverso il teatro [52]: espone innanzitutto i rapporti esistenti fra teatro e cristianesimo secondo Rudolf Kassner e G. V. F. Hegel [53]; quindi una sintetica rassegna tratta dell'alterna fortuna dell'azione teatrale, sottolineandone la rinascita odierna [54]; infine la relazione genetica (si pensi semplicemente al mistero medioevale) che intercorre fra Chiesa e dramma [55].

Poi una seconda parte studia le forme assunte dall'azione drammatica nella sua storia: Balthasar rileva in primo luogo le varie prospettive esistenti nell'anti-

---

[47] *Ibidem,* 146, 147.

[48] *Ibidem,* 146 ss.

[49] *Ibidem,* 148.

[50] *Ibidem,* 147 ss.

[51] *Ibidem,* 148.

[52] *Theodramatik,* I, 9-10. Balthasar rileva il significato specifico di *theatrizesthai* come *mostrarsi* sulla scena e quindi essere coinvolto in visioni del mondo differenti e fra loro contraddittorie e dover assumere posizione: *La gloire et la croix,* II/1, 10. J. Kay aveva già notato elementi analoghi: *Theological Aesthetics,* 55-61. Cfr. le belle pagine dedicate alla *Theodramatik* da J. M. Faux, *Gloire et liberté,* « NRT » 97, 1975, 536-538.

[53] *Theodramatik,* I, 47-64 (per Hegel in particolare 57-60) da unire alla breve disamina dei critici: 10-11.

[54] *Ibidem,* 64-80.

[55] *Ibidem,* 81-118. Balthasar ha cura di non ignorare l'avversione che uomini di Chiesa e sinodi hanno sovente dimostrato nei confronti del teatro e cerca di spiegarne le ragioni (85-96); passa quindi ad esaminare il *mistero* medioevale ed il suo svolgersi (96-100); ne mette infine in risalto la rilevanza teologica su cui ritorneremo (102-118). Cfr. soprattutto p. 113.

chità [56], nel teatro cristiano [57] e presso i moderni [58] fino alle maschere nude presentate da un Nietzsche, da un Shaw, da un Pirandello [59]. Questa lunga parte conduce il nostro autore a mettere in evidenza gli elementi dialettici che sono insiti nell'azione drammatica, quando questa vuole essere interpretazione dell'esistenza umana nel mondo di quaggiú [60], ovverossia *Welttheater* o *Weltsymbol* destinato ad essere lo specchio esistenziale in cui l'uomo può scoprire il suo riverbero [61]. Con la stessa prospettiva Balthasar riprende il suo studio [62] applicandolo dapprima alla triade che è all'origine dell'azione drammatica: autore, attore, regista [63]; quindi alle relazioni che intercorrono fra palcoscenico e pubblico e che sempre mettono in rilievo un determinato orizzonte, corrispondente alla questione esistenziale che l'interprete solleva, dando voce all'intenzione dell'autore ed alla realizzazione del regista [64]; infine al messaggio che l'azione scenica o drammatica intende veicolare [65]. A questo proposito Balthasar ha cura di rilevare la particolare situazione e le forme espressive di ogni situazione drammatica [66] e di soffermarsi su una di esse (la morte) in maniera speciale [67]. Non stupisce infine che nella prospettiva propria a Balthasar, delle lunghe pagine siano consacrate ad un altro *topos* drammatico: la lotta per il bene che sovente è anche un combattimento contro il bene: quivi tornano idee chiave di ogni dramma: l'hybris, il giusto travolto, il giusto peccatore, il diritto, la giustizia, l'irriducibile contrasto

---

[56] *Ibidem*, 121-136: mimesis, etica, metafisica.

[57] *Ibidem*, 136-160.

[58] *Ibidem*, 161-213 con particolare attenzione a Franz Grillparzer (175-180), Friedrich Hebbel (180-185), Henrich Ibsen (185-195) e Hofmannsthal (200-213).

[59] *Ibidem*, 213-216, 217-226, 226-230.

[60] *Ibidem*, 174-175, 196-197, 230-238.

[61] *Ibidem*, 230-231, 238.

[62] *Ibidem*, 239-247.

[63] *Ibidem*, 247-259, 260-275, 276-283.

[64] *Ibidem*, 283-301; segue un appropriato excursus su Brecht e Ionesco (301-308, 308-320).

[65] *Ibidem*, 320-449. Cfr. J. M. FAUX, *Gloire et liberté*, 537.

[66] *Ibidem*, 329-337 con excursus su Calderon (337-345).

[67] *Ibidem*, 345-382.

fra amore e odio, ripresi in forme sempre diverse [68].

In una terza parte Balthasar propone il carattere maieutico dell'azione drammatica comunque essa si svolga: dalla questione del senso [69], all'antico *gnothi sauton* [70], alla psicanalisi moderna nelle sue differenti espressioni [71], alla sociologia [72]. È la stessa questione che ha animato la filosofia e la teologia cristiana di ogni tempo [73], la mistica [74], la lunga e tormentata ricerca dell'idealismo tedesco da Fichte, a Schelling, a Hegel ed ai suoi epigoni fino a quel grande contradditore che fu Kierkegaard [75]. E proprio in questa questione che assurge ad interrogativo di fondo, si ergono nell'azione drammatica taluni *typos* ideali: il re, il genio, la legge a sfondo individuale, il principio dialogico [76].

Questo lungo cammino non è che un inizio: ad ogni pagina si è presentata un'interrogazione che è al tempo stesso una dialettica: come conciliare nell'uomo autonomia ed eteronomia; come esporre senza alienazioni la missione che l'uomo deve svolgere nel mondo; come elucidare il rapporto intercorrente fra Essere ed esistente? [77]. Sono temi che Balthasar ha già chiarito nella prospettiva estetica della sua teologia (e che noi ritroveremo studiando la *Herrlichkeit,* soprattutto la *Herrlichkeit* III/1, scritta appunto per offrire una giustificazione filosofica di questo problema). Ma fra le righe della *Theodramatik* si scorge già una risposta teologica ben precisa, che si ricollega alle analisi programmatiche di *Glaubhaft ist nur Liebe.* È questa risposta che

---

[68] *Ibidem,* 387-436. Cfr. anche i due excursus: uno generale (382-387) ed uno su Shakespeare (436-449).

[69] *Ibidem,* 453-459.

[70] *Ibidem,* 459-462, 463-474 (trasposizione romantica e moderna).

[71] *Ibidem,* 474-475 (in generale), 475-482 (Freud), 483-491 (Jung), 491-499 (Adler interpretato attraverso R. Allers).

[72] *Ibidem,* 499-511.

[73] *Ibidem,* 511, 512-517.

[74] *Ibidem,* 517-523 con accenni alla mistica non cristiana ed all'opera di R. Otto (523-524).

[75] *Ibidem,* 524-525 (in generale), 525-532 (Fichte), 532-542 (Schelling), 542-553 (Hegel ed i suoi contradditori).

[76] *Ibidem,* 554-560, 561-567, 567-587, 587-603. Cfr. J. M. Faux, *Gloire et liberté,* 538.

[77] *Ibidem,* 511, 604-606.

vogliamo rammentare qui, dopo aver schizzato (troppo succintamente) il lussureggiante cammino della *Theodramatik* nei suoi *Prolegomena*.

Le prime pagine ci ricordano la prospettiva particolare dello studio: la drammatica teologica si pone come *theo-praxis* fra una *theo-phania* che la precede (l'estetica) ed una *theo-logia* che la segue (logica) [78]; è incentrata sul *bene*, assunto come trascendentale e reduplicato teologicamente in maniera cristocentrica [79]; trapassa cosí in maieutica suscettibile di approfondire e guidare la ricerca della verità ad un duplice livello [80]. Innanzitutto a livello dommatico (come è possibile verificare soprattutto nel mistero medioevale) [81]: la prospettiva è quella della storia-della-salvezza; la dialettica quella fra mitologia e rivelazione; il motivo quello cristocentrico ed il nucleo quello eucaristico [82]. Poi a livello di reinterpretazione morale le immagini piú frequenti (tutte lussureggianti nelle loro illustrazioni molteplici) sono quelle dell'atleta che combatte nel circo per raggiungere un premio ambito (e sotto l'immagine è adombrata la parabola della libertà umana tutta tesa per raggiungere una meta proposta e divenuta effettiva) [72]; della storia-della-salvezza in cui s'inserisce l'errore e la colpa [84]; della ricerca umana che s'interroga su se stessa e sui suoi fondamenti, onde scoprire le relazioni che la collegano con la sua origine [85]; della morte in contrasto con l'amore [86]; della lotta del male contro il bene [87]. Sono alcuni momenti che Balthasar ha inteso illustrare in questi *Prolegomena* con una sintesi ricapitolativa di un discorso che intende svolgere [87bis].

---

[78] *Ibidem*, 15-16.
[79] *Ibidem*, 18-20.
[80] *Ibidem*, 16, 17-18, 19, 20-22.
[81] *Ibidem*, 96-100.
[82] *Ibidem*, 102-113; da unire con 362-374, 512-523.
[83] *Ibidem*, 136-140.
[84] *Ibidem*, 140-147.
[85] *Ibidem*, 147-161.
[86] *Ibidem*, 362-366.
[87] *Ibidem*, 387-436.
[87bis] *Ibidem*, 9-10, 18, 20-22, 604-606. « Come *Apokalypse*, come tante monografie fra il 1939 e il 1958, come *Herrlichkeit* III/1, questo volume apre alla

E come si vede facilmente è una visione molto aderente alle esigenze che la teologia moderna persegue con accanimento (e talora anche senza discernimento). Balthasar può sposarne le movenze poiché essa insiste sull'avvenimento storico fondatore [88], sulla storicità ed esistenzialità della salvezza [89], sugli aspetti scaturenti dall'ortoprassi [90], da una teologia dialogica [91], da una teologia politica [92], da una teologia funzionale [93], da una teologia della speranza [94].

È in questo contesto che la teologia scopre la sua funzione autentica e mediatrice [95]. È in questo schema di pensiero che può giocarsi in tutta la sua drammaticità la relazione fra libertà e colpa [96] ovverossia la suprema interrogazione dell'uomo alla ricerca della sua salvezza [97] con i primi accenni di una risposta cristiana [98] di cui attendiamo la prosecuzione tematica [99].

C. LA LOGICA TEOLOGICA: SCHIZZO GENERALE

Il terzo momento della teologia considera la maniera in cui si svolge l'azione divina nei nostri confronti e come ci è possibile comprenderla; la categoria di base è il *verum*, assunto non solo in quanto trascendentale (quindi come irriducibile ed inesauribile rinvio costan-

---

teologia una vasta *terra incognita*, gravida di potenzialità; in questa riflessione sul teatro e la sua filosofia, dove si manifesta ancora una volta la profusione di un cultura eccezionalmente abbondante e sicura, l'enunciato teologico è solamente intravvisto, preparato. Ma già si percepisce con certezza che ci impianterà piú che mai al centro, non solamente del messaggio, ma inseparabilmente anche dell'impegno cristiano » (J. M. Faux, *Gloire et liberté*, 536).

[88] *Ibidem*, 24-26.
[89] *Ibidem*, 26-29.
[90] *Ibidem*, 29-31.
[91] *Ibidem*, 31-34.
[92] *Ibidem*, 34-37.
[93] *Ibidem*, 39-43.
[94] *Ibidem*, 37-39.
[95] *Ibidem*, 43-44.
[96] *Ibidem*, 44-46.
[97] *Ibidem*, 19, 511.
[98] *Ibidem*, 20-22, 81-85, 96-100, 102-120, 136-160, 512-524.
[99] *Ibidem*, 9, 18, 604-606.

te all'essere), ma anche nella sua accezione di trascendentale concreto e personalizzato: il Figlio di Dio fattosi uomo.

Per tracciare uno schizzo generale della logica scegliamo un breve saggio del 1958, riprodotto in *Verbum Caro* [1] e in *La foi du Christ* [2], affiancandogli qualche altra referenza [3].

Lo sfondo su cui si muove questa parte della nostra indagine è costituito dalla dottrina dell'incarnazione. La venuta di Dio nella carne del peccato segna infatti una dialettica paradossale: da un lato, l'incarnazione significa l'assunzione totale dell'umanità da parte di Dio e perciò lo svelamento del senso stesso dell'uomo [4]; dall'altro, quest'assunzione è unica ed irriducibile e può essere compresa solo come paradosso dell'amore divino che irrompe nel mondo dell'esperienza umana [5]. Il Dio che si fa uomo compie la promessa rivolta ai profeti ed al popolo ebraico e pur rimanendo irriducibile a noi, entra nel gioco della nostra esistenza, costretta storicamente e minacciata dalla morte [6]: in Cristo, Dio accetta cosí la nostra misura, pur non limitandosi ad essa; l'espressione in linguaggio umano ne è la prima normale conseguenza. Donde l'importanza della logica che, appunto, deve rispondere a questi problemi: « quale tipo di linguaggio corrisponde all'esperienza umana di Dio?; come l'uomo può parlare di Dio? » [8].

Secondo Balthasar occorre innanzitutto specificare il linguaggio umano nelle sue peculiarità, procedendo

---

[1] *Dio parla come uomo*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 80-104; originale in *Parole de Dieu et liturgie*, Paris 1958.

[2] *Existence humaine comme parole divine*, in *La foi du Christ*, 129-178; daremo sempre la duplice referenza semplificata.

[3] Vedere soprattutto *Verità e vita* (1967), in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 227-234; *Verbo e storia* (1957) e *Le implicazioni del Verbo* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 34-54, 55-79; *Pourquoi je reste chrétien*, in *Je crois dans l'Eglise* (1971), 151-182. Buone osservazioni anche in J. KAY, *Theological Aesthetics*, 55-61 (sebbene da trasporre).

[4] *Verbum Caro*, 80-81; *La foi du Christ*, 129-133.

[5] *Ibidem*, 82; *ibidem*, 133-135.

[6] *Ibidem*, 83-91; *ibidem*, 135-152.

[7] *Ibidem*, 91; *ibidem*, 152; cfr. anche *Verbo, Scrittura, Tradizione* (1949), in *Verbum Caro*, 17-32.

[8] *Verbum Caro*, 91; *La foi du Christ*, 153.

per gradi: ogni linguaggio è infatti autoimplicativo, cioè permette di risalire dalle caratteristiche formali all'analogia fondamentale dell'essere, fino alla creazione in cui Creatore e creatura sono legati eppure differenti; analogia fondamentale e reale che si definisce piuttosto come *differenza* o *dissimilitudine*, conservando l'irriducibilità dei due termini posti in relazione [9]. « Parlare non è un semplice epifenomeno umano » [10]; « parlare significa per l'uomo manifestare liberamente la propria intimità personale ad un altro, tramite il segno sensibile del suono » [11]; « parlare è perciò per l'uomo parte integrante del suo essere e del suo essere tutto intero. La parola umana se è verace, manifesta ciò che è l'essere, partecipa originariamente all'essere, poiché fa parte della parola divina pronunciata nel cuore stesso della realtà dall'Amore assoluto » [12].

Il linguaggio, mentre rivela all'uomo la propria verità, la sua libertà ed il suo desiderio di comunione [13], lo apre anche verso la sua origine: « L'uomo spirituale abita la totalità dell'essere; la abita mediante il suo corpo; abita l'insieme della natura e non se ne può staccare. Egli parla un linguaggio corporeo, organico, che è quello dei suoni e dei gesti naturali. Ne nascono delle mirabili interferenze, un infinito gioco di azione e reazione fra natura e spirito nel nostro linguaggio, lenti trapassi dall'immagine naturale al simbolo libero solo a metà (nell'espressione del suo significato) ed al segno scelto liberamente. Questi trapassi (dal linguaggio dell'intero corpo come nella danza, a quello della lettera alfabetica; dalla fisionomia alla logica astratta e alla grammatica) in tutta la loro ricchezza ci fanno presagire quale essere inesauribilmente aperto sia mai l'uomo » [14].

---

[9] *Ibidem*, 91-95; *ibidem*, 152-159.
[10] *Ibidem*, 92; *ibidem*, 154.
[11] *Ibidem*, 92; *ibidem*, 153.
[12] *Ibidem*, 92 ss.; *ibidem*, 154 ss.
[13] *Ibidem*, 92-93; *ibidem*, 153-155.
[14] *Ibidem*, 93; *ibidem*, 155 ss.

Tale scoperta non è naturalmente fine a se stessa: « Il linguaggio non si compie ripiegandosi; esso è volto intenzionalmente all'esistenza; vuole agire e creare; è già attività incipiente e si trascende, trapassando nell'opera e nell'impegno di vita. Viene infatti il momento in cui non basta piú parlare, perché allora si esige la testimonianza di tutta la persona » [15].

Cosí una semplice analisi del linguaggio umano ci fa scoprire una relazione esistenziale ed attiva fra Creatore e creatura; diciamo meglio, fra la creatura e la fonte stessa del suo essere.

La trasposizione su piano teologico è facilitata proprio dalla dottrina dell'analogia, cosí come è espressa dal Concilio Lateranense IV: *in tanta similitudine maior dissimilitudo* [16]; per parte sua la dottrina tomista della *cognitio per contactum* può chiarificarne taluni altri aspetti. « Come la libera parola dell'uomo rappresenta, in confronto del linguaggio della natura, un *grado totalmente nuovo,* cosí avviene anche per il libero discorso di Dio quando si rivela all'interno della storia umana. Egli emerge come il soggetto sovrano, che proclama, agisce, elegge e rigetta, giudica e grazia, secondo principi che sono familiari solo a Lui e non possono essere desunti dalle leggi usuali dell'esistenza e della storia. *E nondimeno* che si dia tale libertà del linguaggio è già esperienza umana, *prima ancora* che essa si faccia rivelazione divina; Dio s'impadronisce proprio di *questa* esperienza in cui la libertà, innalzandosi al di sopra della natura, attinge il linguaggio, per mostrare all'uomo libero come Egli sia il libero Signore dell'uomo » [17].

Da questo concetto fondante Balthasar trae tre conseguenze che si reduplicano passo a passo cristologicamente. La prima constatazione è la seguente: « Dio pronuncia la sua parola nell'uomo. Non solo ciò che forma

---

[15] *Ibidem,* 95; *ibidem,* 157 ss.
[16] *Ibidem,* 95; *ibidem,* 160.
[17] *Ibidem,* 96; *ibidem,* 161.

l'oggetto del parlare umano, ma anche tutto ciò che l'uomo è, diviene organo di cui Dio si serve. Anzi, dobbiamo dire che quanto l'uomo è e può essere si rivela nella sua pienezza solo là, dove Dio ne fa il suo alfabeto, il suo organismo di risonanza e di significato. Se Dio nella sua libertà si risolse un giorno a farsi uomo, a scegliere la forma espressiva della sua creatura per rivelare le sue profondità divine, a riversare l'abisso della sua pienezza in quest'altro abisso di vuoto e d'indigenza, a trovare la sua gloria nell'onta della croce e della discesa agli inferi: se Dio si risolse a tutto questo (e lo fece prima ancora di formare il mondo, la cui creazione è il primo passo su questa via) allora la sua parola si pone fin dall'inizio come un segno determinante: l'uomo e la sua esistenza divengono modalità di espressione... La cortina delle cause seconde non si squarcia: al contrario, quanto piú profondamente Dio rivela se stesso, altrettanto si vela, avvolgendosi nell'uomo. La Parola che all'inizio pareva risuonare dal cielo in un certo suo essere-in-sé, si copre ora della carne di Gesú Cristo, si ammanta nelle forme sacramentali, si cela nella parola della Chiesa, in quella dei dottori e dei teologi, nella ritualità, nella rappresentanza, nella politica e nella struttura gerarchica della Chiesa »[18].

Di qui una seconda prospettiva intimamente collegata: « La parola particolare di Dio, che chiamiamo rivelazione biblica e che rimane il centro del parlare divino, si trascende necessariamente trapassando in una parola umana totale, riallacciandosi alla creazione, trascorrendo verso il giudizio del mondo e la resurrezione della storia intera in Dio. A partire da Cristo e dalla sua centralità, la luce si riversa sull'inizio e sulla fine, sulla cosiddetta religione naturale e sull'escatologia »[19].

---

[18] *Ibidem*, 96; *ibidem*, 161-162.
[19] *Ibidem*, 97; *ibidem*, 163.

Donde una terza conseguenza: « Volendo il Verbo divino raggiungere tutta l'umanità, che trae la sua origine dalla volontà creatrice di Dio, nulla dell'uomo gli deve rimanere estraneo. Ogni situazione può essere avvicinata: l'incontro fra io e tu, tra uomo e donna, tra padre, madre e figlio, fra re e popolo, tra sacerdote e laico, tra profeta e tempio, fra religione personale e rituale, tra comunità politica e religiosa, l'amore, l'odio, lo zelo, la misericordia, la fedeltà, la dedizione di sé fino al voto, in cui un uomo vincola per sempre la propria libertà, fino al martirio in cui egli rinuncia alla sua vita corporea » [20].

Queste esemplificazioni a carattere personale sono integrate da considerazioni storiche in cui Balthasar coglie la dialettica del popolo d'Israele, nel contesto di una evoluzione universale: senza confondere storia universale e storia della salvezza, il nostro autore è sensibile all'idea patristica del *logos spermatikós* e della *praeparatio evangelica* [21]. « Noi vediamo le dimensioni umane dispiegarsi l'una dopo l'altra e porsi a disposizione del libero volere del Verbo di Dio » [22]; però non va dimenticato che se vi « è l'adattamento della parola ad un grado di cultura, vi è anche subito il suo superamento: nell'adattamento non vi è alcun compromesso; Dio si rivela sempre come il soggetto libero e assoluto » [23].

Di qui procede la reduplicazione cristica finale: « Dio si rivela nell'uomo, per condurlo all'adorazione di Colui che nessun occhio mai vide; anzi Dio invia il suo Figlio affinché Egli esplichi il Padre in gesti umani: noi ascoltiamo il Padre nella sua eco umana; nell'obbedienza umana fino alla morte sperimentiamo chi sia colui da cui viene il precetto. Nella *risposta* abbiamo la

---

[20] *Ibidem,* 98; *ibidem,* 165-166.
[21] *Ibidem,* 100; *ibidem,* 169.
[22] *Ibidem,* 98; *ibidem,* 167.
[23] *Ibidem,* 102; *ibidem,* 173.

parola » [24]. In Gesú « l'unico, l'incomparabile che è consapevole della sua unicità, *nondimeno* il Verbo di Dio ha attinto l'uomo » [25]. L'analogia del linguaggio può fornire un embrionale canavaccio teologico di comprensione [26].

D. LA LOGICA TEOLOGICA: LA TEOLOGIA DELLA STORIA

1. Un altro aspetto e certamente uno dei momenti maggiori della logica ci è offerto dalla grande teologia della storia, che porta come titolo *Das Ganze im Fragment* [1]. Ci soffermiamo particolarmente su quest'opera per sottolineare il metodo balthasariano, che, anche qui, parte da una visione fenomenologica per dirigersi verso le profondità dell'essere e dalla frammentarietà verso la totalità, ritrovata secondo la dialettica dell'integrazione, nella finitudine stessa. Notiamo subito i limiti di questo lavoro scritto in uno stile scintillante, raramente superato dal suo stesso autore: si tratta di una *teologia della storia* (anzi solamente di taluni punti, secondo il sottotitolo del volume) [2]; il che significa che non vi si dibatte il significato ultimo che può avere o ha la storia (questo resta compito della filosofia), ma solo che cosa dice della storia la rivelazione cristiana nel quadro della Scrittura, aiutandosi con gli strumenti che correntemente sono a portata di mano.

---

[24] *Ibidem*, 103; *ibidem*, 175: gioco di parole tedesco fra *Antwort* e *Wort* intraducibile in italiano, ma da notare.
[25] *Ibidem*, 104; *Ibidem*, 177.
[26] *La gloire et la croix*, II/1, 11.

[1] *Il tutto nel frammento* di cui diamo per lo piú una traduzione nostra; la traduzione francese mette in evidenza il metodo seguito da Balthasar rendendo il titolo con *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*; vedere le recensioni di H. De Lavalette, « RSR » 52, 1964, 307-312; L. J. O'Donovan, « Th St » 19, 1968, 783-786; E. Colomer, « Actual Bibl » 1970, n. 14, 366-371; M. M. Labourdette, « R Th » 72, 1972, 464-466, 469-474; M. Messier, « Mel Sc Rel » 30, 1973, 145-152 e la nostra segnalazione in « Humanitas » 26, 1971, 493-494. Cfr. gli interventi di J. Burton, J. M. Faux, Ed. Herr, in *Dossier Balthasar*, 80-88, 200-208, 209-214.
[2] *Il tutto nel frammento*, 3.

Balthasar propone semplicemente uno schizzo teologico, che ammette volentieri lacunoso e dialettico, senza pretesa di onnicomprensione: la teologia è nella storia, non al di sopra di essa, come aveva preteso Hegel; è perciò limitata nella sua capacità di traduzione della verità divina. Resta peraltro l'unico mezzo che abbiamo per mediare in un discorso intelligibile fede e rivelazione. Ad essa quindi dobbiamo ricorrere [3].

Il punto di partenza è l'uomo che scruta la Parola di Dio, per discernere il significato della sua vita e del suo pellegrinaggio su questa terra, sebbene il peso della dispersione e del peccato inclinino spesso ad interrogarsi se esistenza e storia abbiano un senso. Ed una volta ottenuta una risposta dall'alto (risposta di grazia e quindi eminentemente positiva, in quanto espressione dell'amore del Dio Trinitario), bisognerà vedere a quali condizioni essa può risuonare nell'esistenza umana di quaggiú. Non basta infatti che nell'uomo sia radicato un desiderio di Dio (ed anche profondamente), se l'azione della grazia non può trapassare in una risposta veramente umana di amore [4].

Il problema di una teologia della storia è appunto questo: trovare il modo di conciliare, senza annullare o sminuire l'amore di Dio sovranamente libero ed elettivo, con la libertà finita, ma reale dell'essere creato. « La creatura finita cammina davanti a Dio; ma essa non può camminare diversamente che provenendo da Lui che l'ha creata e (proprio per questo) andando verso di Lui che la pondera e la limita in tutte le sue dimensioni, richiamandola verso di sé dal profondo stesso della sua essenza. Che la creatura finita sia misurata in questo modo dall'essere eterno, vuol dire anche, per conseguenza immediata, che il suo tempo è misurato dall'eternità intemporale. Con l'esistenza, una via è aperta alla creatura; una ragione seminale necessariamente finita si sviluppa; quindi si compie un'indicazione di

---

[3] *Ibidem*, 1-2, 91-94, 173-176, 189.
[4] *Ibidem*, 46-47.

significato con netta tendenza verso un fine. E nella misura in cui l'essere è in cammino, la sua durata si srotola, il suo tempo si realizza. Affinché possa durare, l'eternità divina si presenta a questo tempo: lo pone e lo governa, lo lascia libero e lo finitizza; e la trascendenza di siffatta eternità che si srotola nel tempo, le permette sempre di presentarsi come l'Altro, come l'Eterno e d'instaurare un dialogo fra il tempo e se stessa »[5].

Come pervenire a questo dialogo, senza ridursi ad un monologo, nell'alto dei cieli o sulla terra, poco importa: è la questione che Balthasar cerca di dipanare seguendo una duplice pista.

2. Occorre iniziare riconoscendo la frammentarietà in cui si trova l'uomo e conseguentemente la sua storia. Può l'uomo pervenire al suo compimento; lo può la storia; non sono forse entrambi vittima di una serie d'insolubili contraddizioni, di cui il nostro tempo offre per molti aspetti un esempio privilegiato?[6].

Come introduzione generale Balthasar propone una lunga meditazione sulla dottrina agostiniana del tempo, cosí come il vescovo d'Ippona l'ha espressa negli ultimi quattro libri delle *Confessioni*: il libro della memoria; il libro del tempo; il libro dei principi intemporali del mondo; il libro della Chiesa pellegrinante su questa terra[7]. Sono quattro strade per passare dalla dispersione del tempo (*distentio, dispersio, diastasis*) alla riflessione interiore (*colligere*) che conduce alla conversione e all'ascesa verso ciò che è grande (*progressus*) e che giustamente potrebbe chiamarsi tensione (*intentio*) di un libero amore finito verso l'Amore Increato, mediante una disciplina superiore (*continentia*); ovve-

---

[5] *Ibidem*, 28.
[6] *Ibidem*, 1.
[7] *Ibidem*, 7-21; si ricordino però le traduzioni ed i commentari qui lungamente sfruttati (8, n. 3; 23-39) in particolare *Die Gottesbuergerschaft*, 241-260 e parecchi testi di *Le visage de l'Eglise* già considerati nella prima parte del nostro studio.

rossia si tratta di una dialettica fra *distentus* ed *extentus*[8]: *colligas totum quod sum a dispersione et deformitate*[9]. Con opportune mediazioni, quest'aspetto personale della dottrina può aprire alla tematica della *domus tua quae peregrinata non est* e della *civitas Dei*[10], la cui importanza nella sintesi agostiniana non è piú da rilevare. In entrambi i casi si verifica un'incarnazione del verticale nell'orizzontale, che lungi dall'essere svuotato della sua sostanza, ne viene trasformato (*conversio*) ed unificato (*concordia*) senza essere sminuito[11].

La scelta balthasariana è naturalmente intenzionale: Agostino permette infatti di evitare chiaramente gli opposti pericoli presenti nelle dottrine di Massimo il Confessore e di Origene[12] e si pone come risoluzione verticale della struttura del tempo e della storia, mediante un ritorno all'origine[13], motivato (e qui è la novità cristiana) dall'elezione divina che dirige la musica confusa del mondo, simile ad un acuto d'organo che sostiene la trama[14]. Balthasar mostra come le tematiche ora rilevate si orchestrino armoniosamente in un quadro teologico. La prospettiva personale deve tener conto del tempo della creazione (spazio vuoto di una storia che si rivela progressivamente come dialogo con Dio)[15], del tempo del peccato (esperimentato come passato)[16] e del tempo della grazia (visto come un presente dato senza soste e continuamente rinnovato, ciò che toglie a questo *processus* ogni aspetto naturalistico)[17]. È un movimento di *ephesis* e di *epistrophé* che, secondo un modulo plotiniano profondamente rivisto[18], conduce

---

[8] *Il tutto nel frammento*, 8-13 (esame dei libri X e XI).
[9] *Ibidem*, 12 (esame del libro XI).
[10] *Ibidem*, 13-19 (esame dei libri XII e XIII).
[11] *Ibidem*, 18 (esame del libro XIII).
[12] *Ibidem*, 14, 19-21.
[13] *Ibidem*, 13-16, 18-19, 20.
[14] *Ibidem*, 20-21.
[15] *Ibidem*, 23-29.
[16] *Ibidem*, 29.
[17] *Ibidem*, 29-31.
[18] *Ibidem*, 23-26; cfr. *Herrlichkeit* III/1, 252-261.

l'uomo ad un superamento di se stesso, reso con il partipicio *transiliens*[19]. E vi è la dimensione storica tutta tesa fra l'unità iniziale (la Gerusalemme celeste o città di Dio che comprende la Chiesa, gli Angeli, Adamo, i predestinati)[20] e la molteplicità susseguente (l'uomo peccatore)[21], in una dialettica strutturata dalla grazia di Cristo, il nuovo Adamo[22].

Il messaggio agostiniano si fonda sull'elezione irrevocabile (*eligere*), sorgente dell'amore divino (*diligere*), concretizzatosi una volta per sempre (*ephapax*) e con irruzione verticale (*exaiphnes*) nella persona di Gesú uomo concreto[23]. È l'annuncio della veniente Gerusalemme celeste, attesa nella *constantia* e nella *patientia*[24]. È la presentazione dell'intreccio fra eternità e tempo, grazia unificatrice e molteplicità disgregante: svelamento oscuro di un mistero, maturazione penosa di frutti, avvento sicuro del Regno[25].

Questa brillante introduzione riassume i temi dibattuti nei primi capitoli della nostra opera, tuttavia con inflessioni parzialmente differenti; ci pare quindi necessario seguire i grandi movimenti per abbordare la risposta balthasariana in tutta la sua complessa dialetticità[26].

Se consideriamo dunque la situazione dell'uomo quaggiú[27], rileviamo subito che questi « essere ibrido, manifesta un'incapacità di realizzazione cosí grande che rinvia ad un compimento irraggiungibile dalle sole forze umane. Certo, siffatto compimento è formalmente tracciato e negativamente circoscritto nel rapporto esistenziale con Dio; tuttavia resta sospesa la possibilità stessa di questo compimento; anzi, essa deve ne-

---

[19] *Ibidem*, 26.
[20] *Ibidem*, 31-34.
[21] *Ibidem*, 34-37.
[22] *Ibidem*, 34-35.
[23] *Ibidem*, 37.
[24] *Ibidem*, 37-38.
[25] *Ibidem*, 38-39.
[26] *Ibidem*, 173-176.
[27] *Ibidem*, 41-88.

cessariamente restare aperta, se è vero che il rapporto uomo-Dio non può essere determinato e modellato nella sua interferenza dialogica, altrimenti che da Dio »[28].

Soffermiamoci per ora sulla serie di limiti facilmente enumerabili e culminanti nella morte: essa segna ineluttabilmente il nostro stato di frammentarietà e di allontanamento dal tutto, proprio in forza della sua inesorabilità[29]. Cosí bloccato, l'uomo ha cercato da sempre delle vie per superare questa condizione, ora rifugiandosi nell'impassibilità stoica, ora elevandosi eroicamente e prometeicamente contro il destino. Ma il limite è balzato in evidenza con forza ancora maggiore: le strade proposte dagli uomini restano infatti chiuse nel mondo. Hanno un valore certamente ed è un errore grossolano trascurarle o riguardarle come " soprastrutture ideologiche " destinate a scomparire; esse sono piuttosto il segno dell'« instancabile ricerca della verità e della totalità, perseguita con abbozzi a volte inconciliabili ».

Questa indagine è essenziale e costitutiva: « è il frammento che si mette in marcia verso la sua totalità »[30]. Tuttavia perché tali investigazioni parziali abbiano un senso positivo (precisamente quello loro ascritto), occorre che la totalità sia raggiungibile e, per di piú, bisogna scoprire il sentiero da percorrere; altrimenti a che mai servono i compimenti parziali e frammentari?[31]

Questo carattere di frammentarietà e di dispersione trapassa dall'uomo alla storia: l'uomo infatti « non è solamente una specie composta di *persone*, ma anche una *specie* composta di persone. La specie perdura, mentre le persone scompaiono; essa però non dura se non in tanto in quanto è formata da persone; per conseguenza il suo significato non può essere scrutato e stabilito indipendentemente dal significato che rivesto-

---

[28] *Ibidem*, 47.
[29] *Ibidem*, 47-49.
[30] *Ibidem*, 49-57; le citazioni 56 s.
[31] *Ibidem*, 47, 49-50, 56-57.

no le persone »[32]. È dire le difficoltà cui occorre confrontarsi in uno studio minuzioso[33].

3. A questo punto è necessario prendere in considerazione la nuova via aperta dalla rivelazione: dapprima per l'individuo e quindi per la storia, qui piú che mai in connessione: è un cammino che non rifugge i punti di contatto con altre soluzioni, pur mostrando fin dall'inizio un suo specifico carattere di globalità[34]. « L'avvenimento di salvezza per mezzo del quale l'uomo entra in rapporto redentore con Dio, si svolge in seno alla storia in una direzione ben precisa. Dio non si accontenta di porre un gesto e di rivolgersi all'uomo. Si serve dell'uomo stesso con il suo carattere enigmatico, la sua fragilità, il suo essere incompiuto e fa di lui il linguaggio, in cui e con cui proferisce la Parola della totalità redentrice. Utilizza l'esistenza umana temporalmente discontinua come un linguaggio chiaro, destinato a segnare l'uomo ed il mondo con il marchio di un'eternità sopra-temporale. L'uomo Gesú, la cui esistenza è questo segno e questa parola indirizzata da Dio al mondo, deve perciò vivere simultaneamente la dispersione temporale e tragica come la vittoria su di essa, in virtú della sua disponibilità fedele alla volontà elettiva del Padre, in maniera da porre realmente (anche se in un modo paradossale) la totalità che nulla può spezzare, nel seno stesso di ciò che è incompiuto e frammentario »[35].

Simile via (che si riassume egregiamente con la denominazione di *sintesi cristologica*)[36] non si pone come una « super-religione o una super-filosofia, ma esclusivamente quale puro dono di Dio », paradosso insonda-

---

[32] *Ibidem*, 91.
[33] *Ibidem*, 57-88, 89-76.
[34] *Ibidem*, 57-59.
[35] *Ibidem*, 58.
[36] *Ibidem*, 59-60; aspetto ben messo in rilievo da Anna Maria e Ugo Perone, in *Introduzione alla teologia contemporanea*, 293-294; mentre B. Mondin, in *I grandi teologi del secolo ventesimo, cit.*, I, 288-295 formula analoghe osservazioni riferendosi a *Teologia della storia*, di cui *Il tutto nel frammento* è revisione e approfondimento secondo l'esplicita ammissione dell'autore (p. 3).

bile realizzato nel Cristo crocifisso e risorto [37]. In Lui infatti anche l'enigma della morte trova un senso; in Lui si verifica un rovesciamento completo e si realizza l'alleanza predetta dai profeti; nella sua vita di dedizione si possono decifrare i valori nuovi dell'umanità; infine, nello Spirito che Egli invia, si attua la nuova creazione [38].

L'azione di Cristo tuttavia (giova ricordarlo) non tocca l'uomo, se non attraverso la mediazione della Chiesa, la cui figura archetipale è la Vergine-Madre. Chi parla di Chiesa, tratta di una *figura* (*Gestalt*) che ha un cammino storico, una struttura, un'autorità ed uno scopo: essere e divenire trasparente per condurre gli uomini all'incontro con il Suo Signore sofferente e glorioso [39]. Ma detto ciò, restiamo per ora alla *figura* di Cristo ed al suo aspetto individuale. In essa i consueti limiti dell'antropologia sono eliminati nel loro aspetto negativo: per puro dono il Nuovo Adamo dà un senso decisivo a tutte le cose, inaugurando una conoscenza autenticamente soprannaturale (e non solo trans-naturale) della relazione uomo-Dio [40]; per sovrabbondanza d'amore restituisce la libertà all'uomo, svincolandolo dal peccato; per grazia schiude all'*homo viator* il cammino della fede-speranza-carità verso il Tutto [41].

« Questa totalità preparata da Dio per l'uomo » [42] in Gesú Cristo non si concretizza senza la fedeltà d'una risposta che sappia andare fino alla croce seguendo il Maestro: « La legge che intercorre fra totalità e frammento è quella dello spogliamento per amore e della prodigalità a servizio della missione che ne deriva. Lo spogliamento può spingersi cosí lontano che si crederebbe volentieri operato da un vampiro: è il meglio

---

[37] *Il tutto nel frammento,* 58-59, 71-76, 82-84.
[38] *Ibidem,* 59-64.
[39] *Ibidem,* 65-69.
[40] *Ibidem,* 71-76, soprattutto 75-76.
[41] *Ibidem,* 76-84.
[42] *Ibidem,* 85.

che ci viene richiesto; è ciò che era stato messo accuratamente da parte ed in cui si erano poste le nostre speranze; è quanto si presenta come indispensabile per l'avvenire; tutto questo si trova ora sottratto alle rovine della terra per essere speso a piene mani dall'amore di Dio nell'economia della Gerusalemme celeste. Senza alcuna possibilità di controllo né per chi è vittima di questo divino saccheggio, né per i testimoni, e neppure per coloro che in un modo o nell'altro, coscientemente o meno, ne traggono profitto »[43].

Ma in tale prospettiva (e solo in essa) all'uomo, « salvato da Dio, sano e salvo nel senso piú fondamentale di questi termini » è aperto un cammino « incomprensibile certo per l'intelligenza, sebbene dotato di uno slancio misterioso per lo spirito ». « Un carattere di totalità, quasi torrente di luce, si riversa, attraverso le realizzazioni frammentarie, senza essere impedito dalla presa di coscienza di una siffatta frammentarietà. Si scopre cosí la strana parentela intercorrente fra la straordinaria luminosità della totalità e la serenità che anima il frammento. Come se il fatto di rinunciare ad un semplice accaparramento della totalità abituasse il frammento ad essa. Come se Dio non fosse mai piú vicino a noi che nell'umiltà e nella povertà dell'indifferenza, nella disponibilità alla morte e nel rifiuto di ogni tentativo d'impadronirsi di Lui e di ridurlo a dimensioni umane. Ciò che è piú grande, ciò che sostiene con il suo soffio colui che sa rinunciare, il potere che è all'opera nell'impotenza, si situa al di là di ogni possibilità umana e di ogni frammento. Cosí pure la salvezza, presente nella rovina di colui che scompare, gode di una libertà tale che nessuno può impedirle di essere il tutto nella parte »[44].

Se dunque per l'uomo la ricerca del proprio compimento « non può trovare sosta finché la resurrezione dei morti non diventi per lui una certezza » perché solo

[43] *Ibidem*, 87.
[44] *Ibidem*, 87-88.

allora l'ultimo nemico è vinto ed il limite evacuato (come ha indicato la prima parte dell'indagine), e se « questa risurrezione appare esclusivamente in stretto legame con il messaggio della morte per amore del Figlio di Dio nel quadro della storia, decisamente al di là di tutti gli orizzonti aperti dalla cosmologia o dall'antropologia scientifica o metafisica » [45], sarà in questo contesto ed in queste figure che si dovrà trovare una soluzione soddisfacente ed il luogo in cui la totalità si manifesta in grado sommo (proprio come ha sottolineato la seconda parte della nostra ricerca).

Naturalmente tutto questo discorso è suscettibile di una reduplicazione storica che segue press'a poco le medesime movenze.

Il punto di partenza è infatti anche qui l'attenzione concentrata sull'avvenimento particolare in cui si compie, realizzandosi, sia il tempo considerato dalle differenti religioni [46] e sia quello biblico veterotestamentario [47]. Balthasar ne sottolinea l'unicità, la pienezza, la globalità, la verticalità che trapassa in orizzontalità, sottendente l'esigenza dell'uomo e del mondo [48]. Da questo *ephapax* (e solo da esso) può trarre origine e luce l'oggetto della nostra indagine. Vi è in primo luogo una temporalità che si richiama intimamente ed esplicitamente al tema biblico della storia della salvezza: è il tempo della Chiesa, « comunità visibile articolata dal Signore stesso »; « corpo vivente del Signore glorificato »; « figura stesa fra due poli, senza poter mai essere definitivamente divisa in due parti: è sempre in maniera unitaria infatti che bisogna concepire e spiegare teologicamentee la natura e lo spirito della Chiesa » [49]. In questa storia si dà una diastasi costante fra analisi quantitativa e sintesi qualitativa, secondo differenti

---

[45] *Ibidem*, 91.
[46] *Ibidem*, 95-97.
[47] *Ibidem*, 93, 95, 97-99.
[48] *Ibidem*, 97.
[49] *Ibidem*, 101-130; citazioni 103.

categorie: struttura e libertà [50], sviluppo visibile e signoria dello Spirito [51], progresso nel mondo e crescita invisibile secondo la potenza dell'evangelo [52], profezia e compimento escatologico [53]. È una tensione dialettica: non si può perciò isolare uno dei due termini ed è necessaria una prospettiva sempre unitaria che colga un polo senza escludere il suo opposto, senza superarlo, riducendolo in una visione artificiale [54]. È una tensione verticale che si comprende solamente nella lotta incessante fra carne e spirito o nelle rappresentazioni cosí pregnanti dell'Apocalisse: essa ci ricorda che siamo nel tempo della croce e dell'attesa, della *res* colta nella *spes* incarnata [55]. È una tensione che si dipana pure su un piano orizzontale (seppure in definitiva con riflessi escatologici) e che si sofferma sulle due facce dell'unica elezione divina, impersonate da Israele e dalla Chiesa [56].

E vi è in secondo luogo la temporalità della storia del mondo: è un problema che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro nelle lunghe peripezie della cultura cristiana, partendo dalla Genesi e dall'apocalittica di Daniele [57], passando attraverso la dottrina del *Logos spermatikós* vista ora come preparazione alla venuta del Logos di Dio nella carne ed ora come prestito (*spoliatio*) attinto alla rivelazione d'Israele [58], fino alle dottrine missionarie del Medioevo e del Rinascimento [59], ed alla nuova problematica che segna gli ultimi due secoli. Qui si opera una svolta che merita particolarmente la nostra attenzione, perché essa è gravida di conseguenze.

---

[50] *Ibidem*, 106-111.
[51] *Ibidem*, 111-118.
[52] *Ibidem*, 118-121.
[53] *Ibidem*, 121-126.
[54] *Ibidem*, 101-106.
[55] *Ibidem*, 113, 123-126.
[56] *Ibidem*, 126-130; influsso esplicito di K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 215-335 = *Dogmatique* 8, 205-303 e di G. Fessard, *De l'actualité historique*, Paris 1959, I, 95-119, 215-241, 243-291; II, 27-71.
[57] *Il tutto nel frammento*, 131-134. Si veda anche la discussione delle tesi di H. M. Feret alle pp. 124-125.
[58] *Il tutto nel frammento*, 134-135.
[59] *Ibidem*, 135-137.

A poco a poco, in maniera quasi impercettibile, si è sviluppata una *filosofia* della storia, sovente in concorrenza con la teologia: la sua struttura portante può essere considerata la nozione di *tempo assiale*, presentata spesso come *cammino dal mito al logos* [60].

Che cosa ne deve derivare dunque per una *teologia* della storia? Balthasar accetta il cammino percorso ed accede all'idea di *tempo assiale*, trasponendola: si tratta ora di un tempo illuminato dal focolare attivo della luce e della potenza di Cristo [61]. Questa opzione permette al teologo svizzero di studiare l'interferenza del *tempo del mondo* e del *tempo della salvezza*, applicando nuovamente uno schema dialettico [62].

Si deve notare innanzitutto la situazione differente che sigla l'economia delle due alleanze. Nell'Antico Patto si è in presenza di un processo tendente ad un incontro che, una volta verificatosi, è irripetibile; in esso la pienezza verticale rappresentata da Cristo interseca quella orizzontale costituita dalla storia del mondo (secondo lo schizzo della *praeparatio evangelica*) e dalla storia d'Israele giunta al suo termine, seppure non ancora al suo compimento escatologico [63].

Nel Nuovo Patto invece si deve piuttosto parlare di un cammino all'indietro, verso il centro fondante; non un processo naturalmente evolutivo, ma un itinerario disseminato d'ambiguità, ove l'esperienza della croce deve sempre essere ripresa e dove il buon grano spunta assieme alla zizzania; non uno sviluppo umano qualsiasi, ma la decisione capitale nei confronti dell'ora della salvezza [44].

S'intravvede cosí facilmente la sintesi da tentare, configurantesi in una meditazione strettamente teologica ed in un ripensamento assai lontano dall'ipotesi

---

60 *Ibidem,* 138-141.
61 *Ibidem,* 140.
62 *Ibidem,* 141.
63 *Ibidem,* 141-144; sul ruolo del pensiero greco nella *praeparatio evangelica*: *Dio parla come uomo* (1958), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 101 e in *La foi du Christ,* 171 ss.
64 *Il tutto nel frammento,* 144-146.

seducente di un Teilhard, ma assai vicino ad una *convergenza agonale* [65]. Che cosa Balthasar intenda con tale espressione è facilmente illustrabile con due esempi: il primo concerne la struttura stessa dello spirito umano inteso come razionalità e libertà aperte al tutto; il secondo il tema della capacità e della potenzialità umane. In entrambi il nostro teologo mostra la profonda aspirazione all'unità che anima il cuore umano; la proporzionalità analogica che può sottendere un rapporto con la rivelazione divina, qualora essa sia offerta; la dispersione cui l'uomo incorre praticamente (cadendo ora nella libertà d'indifferenza ed ora nell'egoistica sete di potere); la vocazione gratuita che lo inserisce in una lotta suscitata dall'amore e dalla potenza divina [66].

Queste esemplificazioni tuttavia restano solo delle approssimazioni (per quanto preziose); in una prospettiva teologica la convergenza agonale (come pure l'intersecazione delle due temporalità) non può essere rischiarata che dalla visione apocalittica (o escatologica): ciò che è visibile, è infatti la lotta; quello per cui si trionfa è l'annichilimento. La croce non è dunque riducibile ad un fattore dinamico inserito in un progresso d'evoluzione naturale, ben piuttosto è il segno nascosto, *sub contraria specie,* del cammino dell'invisibile [67]. Grazie a quest'angolatura teologica, il significato profondamente dialettico della *storia del mondo* si trova rilegato alla *storia della salvezza* ed indirettamente alla *storia della Chiesa pellegrinante.* Non può essere diversamente, né si può parlare di riduzione indebita, perché il tempo assiale non può avere sostegno differente da Cristo, ovverossia dall'elezione divina concretizzatasi nelle varie alleanze fino a quella definitiva [68].

Solo qui si pongono nella loro crudezza i problemi fondamentali cui è affrontata ogni teologia della storia

---

[65] *Ibidem,* 147-149.
[66] *Ibidem,* 149-158, 158-176.
[67] *Ibidem,* 156-158, 173-176.
[68] *Ibidem,* 153-56.

che getti il suo sguardo sulla storia del mondo: presenza divina per creaturalità e per grazia; libertà dell'uomo e libertà del cristiano; figura mondana e figura cristica che sola si presenta come giustificante. Tale è dunque la risposta della rivelazione divina alla distretta dell'uomo e della storia: un cammino dalla frammentarietà all'integrazione, mediante una figura che lo sostiene e lo dirige dall'interno. Mito o realtà?

4. Il significato di quest'interrogazione non concerne evidentemente il valore e l'autenticità della rivelazione, presupposti in un'indagine come la nostra, quanto piuttosto la messa in opera di una *logica della mediazione,* capace di inserirsi fra la situazione (prevalentemente negativa) dell'uomo e della storia e la risposta (positiva anche se dialettica) offerta dalla rivelazione, rispettando la trascendenza e le caratteristiche della figura. Per la sua stessa essenza, siffatta logica deve riferirsi ai due poli in questione, onde poter effettuare il passaggio e l'integrazione del primo (il polo naturale della situazione umana) nel secondo (il polo soprannaturale della rivelazione divina), senza abbandonare i caratteri propri dell'espressione umana. Al nostro autore il linguaggio pare anche qui l'elemento ideale per illustrare questa mediazione: si tratta naturalmente del *linguaggio inteso come logos, come parola,* suscettibile di essere integrato *nel linguaggio divino, nel Logos personale, nella Parola di Dio.* Seguiamo passo a passo von Balthasar nella sua laboriosa fondazione [69].

Nel linguaggio l'uomo esprime la forma peculiare del suo compimento: questa constatazione è il nostro punto di partenza. « L'uomo esiste trascendendosi, non solamente in direzione dell'ambiente che lo circonda, ma verso il mondo, verso l'essere in generale. Solo là dove l'essere s'illumina ai suoi occhi (pur restando sempre velato), l'uomo si può dire veramente tale ed è

---

[69] *Ibidem,* 177-259. Cfr. parecchi elementi in J. KAY, *Theological Aesthetics,* 55-61.

rischiarato in questo spirito. Solo là egli è realmente libero ed ha raggiunto il cuore del reale, proprio quando si è allontanato dalle singole realtà finite. Simile compimento paradossale che comprende la riunificazione (con l'essere) e la distanza (dalle singole realtà) è espresso nel miracolo del linguaggio ». In esso infatti « l'uomo possiede gli esseri nella loro origine, anzi nella loro stessa realtà », anche quando non è presente immediatamente, cioè nel passato e nell'avvenire; e persino allorché ha cessato di esistere in quanto essere finito »[70].

Il linguaggio è un elemento rivelatore della natura umana ed un sentiero verso l'essere. « La forza espressiva della parola è ciò che conferisce all'uomo un potere sugli altri esseri e lo costituisce re su tutti gli animali (Gen 1, 26-29): egli infatti può imporre loro un nome ed essi sono obbligati a portare il nome loro assegnato (Gen 2, 19 ss.). In se stessi, essi sono anonimi, perché incapaci di elevarsi fino alla luce dell'autocoscienza; la parola umana li riconosce e li chiama dall'alto della sua luce; è mediante tale superiorità che l'uomo li domina in quello che hanno di piú intimo. Però l'uomo non può usufruire appieno della sua apertura all'essere, se non rinuncia, in maniera totale e fin dall'inizio, a legare il suo cuore a qualcosa di particolare; non può assicurarsela se non nell'abbandono che ci coglie fin nell'intimo della nostra esistenza e che può comportare impotenza, morte, oblio completo. Questo grande potere non può acquistarsi quaggiú che a prezzo di una simile sottomissione al potere superiore dell'essere ». Se « infatti è vero che la parola sovrana dell'uomo penetra nella storia, con la capacità di plasmare e strutturare il mondo e le cose ben al di là della propria esistenza personale e mortale, d'altra parte tale superamento del finito non può attuarsi se l'uomo non s'inchina umilmente davanti alla morte e al destino,

---

[70] *Il tutto nel frammento,* 179 ss.

che sono sovrani »[71], riconoscendo cosí un limite impossibile a sormontare con le sue sole forze. Chenosi messa in evidenza dal linguaggio umano che, nell'accettazione del limite, apre ad « una parola sovrana e piú vasta, proferita dall'alto, anche se radicata nella storia e capace di penetrare nella vita umana soggetta alla morte, per rivelare la sua realtà imperitura proprio in ciò che è effimero[72].

« In tanto in quanto è espressione del mondo esistente e dell'uomo, il linguaggio non può sussistere se non in un duplice movimento vibratorio. Non può restare a metà cammino fra cielo e terra, nell'immagine o nel simbolo che cristallizzano lo spirito e l'istinto e s'impadroniscono ingannevolmente di una falsa divinità (a questo inclina la poesia). Deve *tenersi presso alle origini* in un movimento discendente: dal concetto all'esemplarità, dall'idea generale stilizzata all'individualità lussureggiante; ed in uno ascendente: dal torpore del caso particolare alla vasta distesa dell'universale[73].

Il linguaggio è una pista verso l'essere, « perché l'uomo nel suo ambiente fluido, si tiene costantemente aperto verso il suo fondamento »[74], *radicandosi nel silenzio originario*, là dove è possibile scoprire la *pienezza dell'essere* e la *dipendenza dell'esistente.* Siamo cosí condotti al concetto basilare di *differenza ontologica* e di *fondamento* (*Grund*) *senza fondo* (inteso come *Abgrund*, insondabile ed irriducibile).

« Nella differenza intercorrente fra l'essere e l'esistente (sempre data fin dall'inizio) risiedono la capacità di parlare in maniera significativa, propria dello spirito umano che riconosce l'esistente; il linguaggio stesso, che l'uomo non potrebbe mai acquisire se non fosse già dato; lo sguardo suscettibile di penetrare fin dove nasce il rapporto del silenzio e della parola, dell'ine-

---

[71] *Ibidem*, 180.
[72] *Ibidem*, 181.
[73] *Ibidem*, 183.
[74] *Ibidem*, 185.

sprimibile e di ciò che è espresso ». Ma spingendosi oltre vi è ancora un altro elemento da rilevare: il linguaggio « è la base misteriosa che fonda tutti i termini elencati in un solo principio e che considera il silenzio come superparola ». Trasponendo ora teologicamente, si può dire: « Quando Dio s'esprime nell'essere del mondo ed è compreso in questo suo linguaggio essenziale, allora l'uomo acquista una partecipazione alla ragione eterna ». Anzi, proprio perché inserito in questo processo, l'uomo è « colui al quale s'indirizza Quegli che ha parlato per primo; e nella misura in cui è dotato di parola, è pure colui che risponde ». Per conseguenza « non solamente egli può ascoltare le parole essenziali delle cose che si staccano dal vasto silenzio dell'essere, per percepirle con la sua ragione e per conferire loro dei nomi adeguati, ispirandosi al dominio libero e luminoso del logos umano; ma anche è capace d'intendere queste parole e di scorgervi gli elementi di un discorso che gli è indirizzato e di cui egli è, a ben vedere, parte integrante » [75].

Balthasar cita opportunamente Gustav Siewerth: « L'uomo è apostrofato dall'essere (e da Dio) nella luce e nella verità dell'esistente, ancor prima di aver parlato. Solo perché sa restare silenzioso davanti all'esistente sorto dalle profondità luminose dell'essere (e da Dio), può infatti concepire, egli stesso, la sua parola interiore e profferirla come qualcosa di esteriore » [76].

Concludiamo riassumendo quest'analisi di cui Balthasar ha voluto indicarci le fonti [77]: nel linguaggio l'uomo esprime il suo compimento ed il suo limite, la sua parola ed il suo silenzio, la sua parte effimera ed il suo perdurare al di là dei secoli; una pista sinuosa ma sicura è aperta verso le profondità dell'essere che si svela

---

[75] *Ibidem,* 187.
[76] *Ibidem,* 187.
[77] *Ibidem,* 180 (n. 1), 186 (n. 6), 188 (n. 8): vi troviamo Hamann, von Baader, Ebner, Weismantel, Heidegger, Ortigues, Paissac, Melzer; ma soprattutto Siewerth, Picard e Przywara. Del filosofo friburghese G. SIEWERTH è da ricordare qui specialmente *Philosophie der Sprache,* Einsiedeln 1962.

pur restando svelato; una possibilità di integrazione fra l'uomo ed il reale, fra l'Essere (*Sein*) e l'esistente (*Seiende*) è abbozzata; una reduplicazione teologica è intravvista con le sue conseguenze. È proprio qui che bisogna cercare una strada suscettibile di ovviare alle imperfezioni del linguaggio umano, che può scadere in una parola-non-tenuta e rinnegare il cammino che lo conduce alle sue origini. È a questo punto che la logica della mediazione deve incontrare una figura che si ponga come parola-sempre-tenuta, capace di confermare definitivamente il sentiero che rilega lo spirito umano alla sua sorgente e di aprire una traccia per una piú profonda comprensione della storia nei suoi vari aspetti; il tutto nella linea finora seguita e che l'analogia del linguaggio umano ha rischiarato fin nei meandri. Solo la Parola di Dio, fattasi uomo, corrisponde a siffatte esigenze [78].

È una parola divina e potente proprio quando si mostra umana ed impotente; è dotata di forza straordinaria ed a questo titolo entra in concorrenza con altre parole umane per influenzare la storia, mentre apparentemente è la piú povera ed inefficace; svela il paradosso supremo della libertà umana, accettando nell'obbedienza un destino di morte; affronta uno scacco sottomettendosi alla croce, ma acquistando con tale gesto una grandezza incomparabile che la radica nel centro stesso della creazione [79]. Parola definitiva risuonata quaggiú, Cristo non ha evitato la tensione inerente alla temporalità per offrirci una salvezza atemporale; ha voluto piuttosto abbracciare la storia, per sottrarla tutt'intera all'alienazione, alla consunzione, alla morte [80]. L'orizzontalità è assunta nella e dalla verticalità, esprimentesi in una figura che la fonda, la struttura e la dirime [81]. Centro e giudice di ogni forma di esistenza,

---

[78] *Il tutto nel frammento*, 182-193.
[79] *Ibidem*, 182.
[80] *Ibidem*, 184 ss.
[81] *Ibidem*, 185.

personale o collettiva [82], manifestazione della gloria divina nella chenosi piú radicale [83], rivelazione della fedeltà divina attraverso vie inconsuete [84], Cristo è veramente la parola-tenuta, ricapitolazione finale del mistero dell'uomo e della storia [85].

« La totalità sempre necessariamente ricercata dalla parola umana nello spezzetttamento prodotto dal tempo e dalla morte, non può realizzarsi se non con una forza venuta dalle altezze divine e riversata sul tempo e sulla morte; forza che sia capace d'imprigionare le potenze avverse per farle entrare nella figura della parola; forza che imbrigli la morte e la costringa ad emettere dalle profondità orribili di perdizione la Parola dell'amore eterno: *mors eructavit verbum bonum* » [86]. Questo programma si adempie solo in Gesú: « In Lui infatti il tutto *è* nel frammento, perché il tutto *è diventato* frammento » [87].

Le movenze schizzate dall'analisi del linguaggio umano trovano qui il loro compimento e la loro reduplicazione; la mediazione necessaria fra la fenomenologia dispersiva della prima parte e la risposta data dalla rivelazione ne esce articolata; il disegno di una logica teologica si staglia con piú chiarezza nelle sue prospettive e nella sua realizzazione. Se ne devono ora considerare alcune implicanze.

Esse sono i parametri fondamentali cui la fede cristiana deve necessariamente confrontarsi: il fondamento cristico, la mediazione ecclesiale, l'attesa escatologica. Balthasar ne tratta a lungo; per parte nostra sarà sufficiente accennare a talune peculiarità, suscitate dalla prospettiva particolare qui operante; piú volte infatti già le abbiamo incontrate e dovremo esaminarle ancora nel capitolo seguente.

---

[82] *Ibidem*, 186.
[83] *Ibidem*, 188-189.
[84] *Ibidem*, 189-193.
[85] *Ibidem*, 190-191.
[86] *Ibidem*, 193.
[87] *Ibidem*, 190.

Il primo momento dunque si sofferma ulteriormente sulla figura di Cristo, la cui esistenza terrena ed il cui messaggio siglano mirabilmente l'integrazione della totalità e del frammento, in una duplice direzione. Osservando le varie fasi della vita di Gesú — dall'infanzia all'adolescenza [88], dalla piena maturità umana alla sofferenza della morte [89], dalla derelizione del sabato santo alla gloria della resurrezione [90] — l'uomo comprende come realizzare (parzialmente certo, perché la situazione è differente) l'integrazione cui il suo cuore aspira: non è data solamente un'indicazione od una speranza, ma un aiuto ed un invito alla sequela piú rigorosa (fino alla morte se è il caso). In queste pagine altamente poetiche Balthasar abbonda nel senso accomodatizio, causando spesso un reale disagio [91]; tuttavia il ben fondato della sua intuizione resta indiscutibile; il formicolio di esempi tratti da autori e mistici assai diversi fra loro, lo rende ancora piú esistenziale.

La luce che s'irradia dalla figura cristica non concerne però solo l'uomo nel suo aspetto personale, ma anche la storia, che guardando ad essa può risolvere in unità la triplice situazione cui è assoggettata e che Balthasar esprime in termini hegeliani: la dialettica uomo-donna [92], padrone-servo [93], giudeo-greco [94]. In Cristo infatti non vi è piú né uomo né donna, né schiavo né libero, né giudeo né greco: siamo ormai tutti veramente dell'unico Signore che ha dato la sua vita per noi [95].

Ci si apre cosí al secondo momento che riguarda la dimensione ecclesiale. Nella Chiesa infatti, tale integra-

---

[88] *Ibidem*, 202-216 con le osservazioni di T. Citrini, *op. cit.*, 203.
[89] *Ibidem*, 216-220.
[90] *Ibidem*, 220-236.
[91] Osservazioni critiche di T. Citrini, *op. cit.*, 204-205.
[92] *Il tutto nel frammento*, 240-245; sulla triplice dialettica si deve riconoscere l'influsso di Karl Barth e di Gaston Fessard (p. 240, n. 63); ma l'esegesi è spesso discutibile (245).
[93] *Ibidem*, 246-251.
[94] *Ibidem*, 251-256.
[95] *Ibidem*, 245, 251, 256.

zione faticosamente raggiunta per grazia dall'uomo e dalla storia trova in maniera eminente il suo coronamento, il suo campo d'espansione, il suo terreno agonale. Tuttavia questa figura archetipale dell'integrazione non deve mai scordare la fonte da cui trae la sua esistenza (la chenosi del Cristo che continua ora nella forma eucaristica) [96] e l'origine che la sostiene nella sua missione (la signoria attuale del suo Sposo) [97]. Non deve cioè scordare il suo carattere provvisorio e pellegrinante, la mediazione subordinata che le è richiesta, lo sforzo di testimonianza e di purificazione che deve condurla alla Gerusalemme ventura [98]. Come *casta meretrix* può essere sale e luce del mondo, ricapitolando e sostenendo l'uomo e la sua storia [99].

È cosí anticipato, seppure solo in abbozzo, il terzo momento della sintesi balthasariana, quello escatologico. Parlare di dimensione escatologica in una teologia della storia non significa vanificare il tempo; sarebbe allora annullare la potenza e la gloria della resurrezione. Vuol dire piuttosto mettere al centro del tempo personale e storico la croce, affinché esso possa diventare pregnante di eternità. Non un accaparramento della visione, ma un ponte gettato nella fede fra la terra di oggi ed il nuovo eone atteso nella speranza, secondo una logica dell'incarnazione spinta alle estreme conseguenze. « In ogni frammento la fede coglie il tutto in maniera assoluta, perché già è colta dal tutto ed a lui incorporata. Per questa ragione non ha alcun motivo di fuggire il tempo e spingersi, come i vari idealismi, verso un istante eterno. Infatti nel tempo essa tiene il Tutto, poiché il Tutto la sostiene nel tempo » [100].

Tale è il progetto appena schizzato, eppure quanto mai ricco ed elaborato, di una logica teologica [101]. La

---

[96] *Ibidem*, 236.
[97] *Ibidem*, 231-236, 236-239.
[98] *Ibidem*, 16-19, 66-67.
[99] *Ibidem*, 19-21, 67-69.
[100] *Ibidem*, 257-259; citazione p. 258.
[101] *Ibidem*, 1-3, 195-198, 198-202, 243-245.

figura che avvince l'uomo con il fulgore della sua bellezza e che si manifesta non solo come amabile, ma come amore assoluto rivelando un disegno di grazia, trova qui la sua struttura di verità. All'evidenza oggettiva della figura (considerata ora come bellezza, ora come amore, ora come verità) corrisponde la percezione umana, l'azione morale, la contemplazione della rivelazione nella sua stessa struttura. Il ciclo è concluso. Estetica, drammatica, logica sono le grandi vie per un'esposizione del cristianesimo senza indebite riduzioni [102].

---

102 *La gloire et la croix,* II/1, 10-11.

CAPITOLO TERZO

ESAME DELL'ESTETICA TEOLOGICA

A. HERRLICHKEIT: LA GLORIA DEL SIGNORE

1. Il capolavoro di von Balthasar permette non solamente una visione adeguata della sua teologia, ma anche rende conto di un pensiero unitario e quanto mai ricco; si tratta di un lavoro lentamente maturato [1], profondamente ancorato nella tradizione vivente [2], audace nel tentativo di sintesi proposta. Naturalmente, come sempre per il nostro teologo, al lettore è imposto un itinerario riflessivo e rigoroso, difficile e nutriente: esaminando sistematicamente tale fatica se ne perde innegabilmente gran parte di fascino, ma se ne ricupera una visione d'insieme piú icastica, piú nervosa e piú forte.

Prima di soffermarci su taluni aspetti di quest'opera poliedrica, ci pare di qualche utilità schizzarne il piano generale, seguendolo passo a passo. Un primo volume riassume e dibatte a lungo la problematica; si ha poi una serie di tomi che ricercano l'irradiarsi della gloria divina nella teologia di vari autori, fino a porre la questione filosofica del fondamento, in maniera che richiama espressamente *Wahrheit;* ed infine un'altra serie dommatica costituisce l'apice dell'indagine, la conclusione logica delle prospettive abbozzate, la verifica in-

---

[1] *Rechenschaft* 1965, 27-28, 33.
[2] *Ibidem*, 26.

clusiva delle indicazioni offerte nel volume iniziale, che cosí trae nuova luce [3].

La prima sezione (*Schau der Gestalt*) in un solo volume presenta la giustificazione teoretica del progetto, la tradizionalità e la novità dell'impresa ed introduce al tema fondamentale, la percezione della manifestazione di Dio nel suo Figlio, alla luce del terzo trascendentale, il *pulchrum*, cui corrisponde in campo teologico la *gloria*. Ciò che tutto sottende è il principio di analogia, reduplicato cristologicamente. « È permesso e richiesto di considerare la rivelazione del Dio vivente (cosí come il cristiano l'intende) non solamente dal punto di vista della sua verità e della sua bontà, ma anche nella prospettiva del suo incomparabile splendore. Quanto di bello e d'irraggiante sussiste nel mondo è epifania, apparizione, fulgore di un essere, possente e nascosto, eppure rivelantesi in una figura espressiva. Se cosí stanno le cose, la manifestazione del Dio nascosto, assolutamente libero e sovrano, apparsa in forma terrestre nella parola, nella storia e finalmente in una figura umana, non può rappresentare che il termine sovraeminente di un rapporto d'analogia con la bellezza naturale. Infatti in Gesú Cristo, verso cui tendono le rivelazioni della creazione e della storia, è resa evidente la sproporzione sempre piú grande fra Dio e ciò che non è Dio: essa può essere percepita non solo attraverso segni o conosciuta a guisa di *docta ignorantia*, ma è letteralmente colta nella figura, qualunque aspetto essa presenti. Quando Dio si rivela (sebbene resti velato al di là di ogni manifestazione), siffatta epifania include sempre dono, amore, dedizione [3a].

Filosoficamente si deve parlare di una *via eminentiae* aperta qui alla conoscenza umana; teologicamente della *tenebra luminosa* della gloria divina [3b]. Sgorgano cosí naturalmente le caratteristiche fondamentali di

---

[3] *La gloire et la croix*, I, 11-13; II/1, 9-14; *Herrlichkeit* III/1, 13-41; III/2/1, 11-16; III/2/2, 9-10; *Rechenschaft* 1965, 27-33.

[3a] *La gloire et la croix*, II/1, 9.

[3b] *Ibidem*, II/1, 9-10, 25-26.

ogni incontro con la bellezza, come pure la dialettica fra evidenza oggettiva ed evidenza soggettiva: la gioia, lo stupore e la risposta d'amore siglano l'atteggiamento umano di condiscendenza, nei confronti di una realtà che lo trascende. È un cammino tradizionale (si pensi ad Origene e ad Hegel) [4] che conduce alla figura, intesa come « norma sovraeminente, verso cui tutto quanto vi è di bello nel mondo è orientato » [5]. Non solo: a questa figura tutto è ordinato nell'elaborazione teologica ed è il suo progressivo emergere che segna il tempo della rivelazione nei suoi vari momenti, dall'antica alleanza fino al tempo della Chiesa [5a].

Quanto abbiamo già detto e quanto diremo nelle pagine seguenti verterà sempre attorno a questo centro. « Il Dio vivente trova la sua glorificazione spandendo chenoticamente il suo insondabile amore per la creatura in quanto è assenza di divino, anzi in quello che è altro da Dio, cioè negli abissi del peccato. Annientandosi cosí fino all'estremo limite, può definitivamente erigere la sua dignità di Signore e la sua maestà in quanto è altro-da-sé e cioè concretamente nell'uomo. Poiché è Kyrios glorificato, può glorificare a sua volta l'umanità ed il cosmo » [5b]. Bellezza e rivelazione, gloria e grazia, fulgore dell'amore divino ed adorante risposta umana: questa la tematica della prima parte svolta concretamente attraverso mediazioni ed articolazioni complesse.

2. La seconda sezione (*Faecher der Stile*) comporta due volumi [6]: si tratta di una garanzia storica offerta

---

[4] *Rechenschaft* 1965, 33; cfr. anche *Universalismo cristiano* (1956) e talune pagine di *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 262-273, 106-109, 114-115 per altre espressioni tradizionali rilegate all'esame già effettuato di *La gloire et la croix*, I, 38-97.

[5] *La gloire et la croix*, I, 107-578; *Rechenschaft* 1965, 28-29; *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 116-140 (con esemplificazioni storiche su cui ritorneremo). Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, VI-VII, VIII-IX.

[5a] *La gloire et la croix*, II/1, 10; sviluppi in *Herrlichkeit* III/2/1 e III/2/2 (v. *infra*).

[5b] *La gloire et la croix*, II/1, 10. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 1-10.

[6] *La gloire et la croix*, II/1 (1962; trad. 1968); II/2 (1962; trad. 1972); nel-

all'indagine della prima parte e contemporaneamente, come abbiamo accennato, di una preparazione alla terza, che avrà come compito d'illustrare dall'interno i punti finora lasciati in sospeso [7]. Teologicamente parlando, siamo in presenza di un tentativo di dispiegare in tutta la sua estensione l'insondabile ricchezza di Cristo [7a]. « L'obiettivo di questi due volumi è di mostrare la gloria della rivelazione divina, come si snoda e si presenta nel vasto campo della teologia ecclesiale »: « cosí concepita, simile indagine forma una transizione fra la descrizione della figura storica della rivelazione considerata in se stessa e la sua elaborazione dommatica » [8]. In altri termini, Balthasar intende « conferire alle proposizioni astratte della prima sezione un colore ed una pienezza storica » [9]. Il nostro autore non vuole d'altronde presentare una scelta esaustiva [10]; solo dodici personaggi sono enumerati, corrispondenti ad altrettante visioni o interpretazioni del cristianesimo. Ciascuno di essi ha avuto un impatto storico od ecclesiale notevole; sono pensatori originali; in qualche modo dei rappresentanti ufficiali di una tendenza, cosicché il loro studio rende superfluo soffermarsi su figura dipendenti o su epigoni non privi di genialità; sono degli scrittori. Non si cercheranno perciò in queste pagine coloro che hanno avuto una grande vocazione nella Chiesa, ma il cui carisma non si espresse particolarmente con la parola o con gli scritti. Cosí pure non si cercheranno taluni filosofi che si troveranno piú tardi nella *Herrlichkeit* III/1 ed il cui studio è solidale con questa ricerca.

---

l'edizione originale (un solo volume nel 1962; due volumi nella riedizione del 1969) si trovano le suddivisioni seguenti: *Klerikale Stile* e *Laikale Stile* su cui ci spieghiamo nel testo. Cfr. pure parecchi elementi in *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 107-109, 113-116, 123-124, 138-139. Vedere le recensioni di K. Luethi, « Th Z » 23, 1967, 152-156; J. M. Faux, « NRT » 1969, 1109-1110.

[7] *La gloire et la croix*, II/1, 9-10; *Rechenschaft* 1965, 29-30.

[7a] *La gloire et la croix*, II/1, 11.

[8] *Ibidem*, 12.

[9] *Ibidem*, 11. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, VII.

[10] *La gloire et la croix*, II/1, 13-14, 17-19: giustificazione delle scelte operate ed indicazione di altre possibili direzioni.

A ciascuno di questi autori [11], Balthasar pone la questione: come è stata percepita la gloria della rivelazione divina e quale ne è stato l'impatto nella strutturazione di un pensiero teologico? Il cammino da seguire non è agevole. Infatti « per individuare il centro in cui una grande teologia è stata toccata dalla gloria divina, non è sufficiente cercare e riunire i testi che parlano espressamente della bellezza: sovente essi sono poveri di contenuto, convenzionali, dipendenti da filosofie che nulla hanno da spartire con il cristianesimo. Le decisioni dell'estetica teologica intervengono al centro, nel cuore stesso della visione primitiva, là dove si situa il focolare originario di organizzazione e di cristallizzazione. Come la figura teologica si edifica attorno al centro della visione primigenia: ecco ciò che deciderà della misura e della maniera con cui la gloria divina s'inserisce in questa sistematizzazione e ne riceve un volto ed una struttura. Ecco perché sempre occorrerà permettere ai vari aspetti investigati di stagliarsi e di manifestarsi su uno sfondo comune, sommario certo, ma il piú esatto possibile. Allora si vedranno apparire talune costanti che d'immagine in immagine si rischiareranno vicendevolmente » [12].

Ciò che interessa il nostro teologo non è dunque un problema letterario, l'esame di uno stile teologico ed estetico cui un determinato autore è ricorso; d'altronde l'autore stesso interessa meno della visione che propugna [13]. Tuttavia (giova ricordarlo) anche lo stile ed il linguaggio hanno la loro importanza e sono rivelatori in una prospettiva incarnazionista e quindi totalizzante: attraverso la forma letteraria si penetra infatti fino al contenuto, scoprendo la possibilità di un rinvio forse ancora lontano alla figura [14]. È cosí anche per questi esponenti, per « questa scelta ristretta che ha valore

---

[11] *Ibidem*, 11-12, 14.
[12] *Ibidem*, 12.
[13] *Ibidem*, 19-25.
[14] *Ibidem*, 25-26.

rappresentativo per l'insieme della tradizione ed offre una tale pienezza di splendore sperimentato ed ordinato che non può essere racchiuso in nessun libro »[15].

La lista degli autori prescelti si apre con sei teologi di professione: li citiamo qui per cogliere la svolta da essi impressa all'intera storia del pensiero cristiano; è in questo senso infatti che sottendono e per cosí dire controllano la costruzione dommatica balthasariana. Innanzitutto abbiamo *Ireneo di Lione*: « È il fondatore della teologia ecclesiale grazie al suo atteggiamento profondamente antignostico e prealessandrino, cioè non ancora platonicizzante. L'accento verte sulla gloriosa creazione divina: *gloria Dei, vivens homo* e sull'opera meravigliosa rappresentata dall'economia storica della salvezza. È uno spirito favorevole alla teologia cristiana questo ed è un vero peccato che nel prosieguo non si sia prestata un'attenzione maggiore a quest'inizio »[16].

In seguito viene *Agostino*: « Egli conclude la patrologia occidentale, compiendo la svolta decisiva che l'assume superandola. Il suo cammino va da Plotino a Cristo: Agostino adotta l'idea platonica ed il numero (da Pitagora a Varrone) con l'estetica loro connessa, ma si spinge piú avanti; nell'estetica esistenziale delle *Confessioni* celebra la bellezza sempre antica e sempre nuova dell'amore divino, mentre nel *De Civitate Dei* intona una canto alla magnificenza temporale dell'economia della salvezza. Agostino fissa per un millennio le formule-base dell'estetica teologica »[17].

---

[15] *Ibidem*, 14.

[16] *Ibidem*, 14-15, 27-84 (soprattutto 63-81: la storia della salvezza; 81-84: limiti della visione d'Ireneo ed anticipazioni. Balthasar si sente assai vicino ad Ireneo perché accetta la storia della salvezza come principio direttore della teologia cristiana nella linea chiarificata oggi da Oscar Cullmann). Ricordare pure l'antologia *Ireneus. Geduld des Reifens*, Basel 1943 (Einsiedeln 1956 ²) che svolge temi consimili.

[17] *La gloire et la croix*, II/1, 15, 85-130 (soprattutto 102-111, 116-125 concernenti l'evoluzione storica della teologia esteticamente considerata; 125-129 in cui si ritrovano temi svolti in *Il tutto nel frammento*, 7-39); cfr. le ottime osservazioni di *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 112-113 (sul *de Musica*). Ricordare l'ampia attenzione consacrata da Balthasar ad Agostino con importanti antologie, introduzione e traduzioni citate a suo tempo.

La terza figura è il monaco siriano *Dionigi* che « traspone la concezione filosofica del mondo, propria a Proclo, in una teologia cristiana. La sua rappresentazione liturgica e gerarchica è certo intemporale, adorazione cristallizzata attorno al centro della divinità inesprimibile. Ma la sua immagine del mondo, estetica al massimo, diventa, accanto a quella cosí diversa di Agostino, la seconda colonna della teologia occidentale, soprattutto nei rappresentanti classici della grande scolastica, fino al Rinascimento ed al periodo barocco » [18].

La ragione contemplativa e benedettina di *Anselmo d'Aosta* « è estetica in una maniera nuova ed originale: è la visione spirituale della misura e dell'esatto rapporto (ormai chiaramente cosciente) che la figura irraggiante ed armoniosamente situata da Dio in mezzo al mondo, dipende unicamente dalla libertà divina e dal divino incomprensibile amore; in siffatta dipendenza essa diventa anche testimonianza » [19].

È quindi la volta di *Bonaventura*, la cui teologia, simile ad una cattedrale medioevale, « unisce Agostino e l'Aeropagita nello spirito di Francesco. Le sue sintesi sono un po' ruvide; ma si fanno trasparenti per lasciare intravvedere i misteri di gloria di un cuore povero: quello di Gesú, del Poverello, di Dio stesso. La natura e la grazia sono espressione di questi misteri ed è verso una lenta decifrazione di essi che scorre il mistero del tempo » [20].

---

[18] *La gloire et la croix*, II/1, 5, 131-192 (soprattutto 140-149): struttura dell'opera dionisiana; 149-163: estetica e liturgia; 168-186: articolazione della teologia); da unire alle opere dedicate allo studio minuzioso di Massimo il Confessore e Origene.

[19] *Ibidem*, 15, 193-235 (soprattutto 230-235: la soluzione anselmiana influenza notevolmente il principio di analogia che regge la struttura del pensiero balthasariano; come mostra anche *Rivelazione e bellezza*, in *Saggi teologici* I, 133-138); da unire a *La concordantia libertatis chez saint Anselme*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, Paris 1963, II, 29-45.

[20] *La gloire et la croix*, II/1, 15, 237-323 (soprattutto 237-256, 278-299, 315-323: una *theologia crucis* segretamente ripiena di una lussureggiante *theologia gloriae*). Cfr. anche *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 113-114.

Ed infine *Dante*, il teologo laico: « Al centro dell'immagine platonica e scolastica del mondo è ora posto (per la prima volta nella storia del pensiero cristiano) il mistero dell'amore eterno di un uomo e di una donna. L'*eros* è purificato dall'*agape* e trasportato attraverso tutti i cerchi dell'inferno e tutte le sfere del mondo, fino al trono divino »[21].

La seconda parte è dedicata all'esame dei " laici " e degli " spirituali ", cioè di personaggi importanti scelti in ogni stato di vita cristiana, ma che non si possono dire teologi di professione. La serie inizia con *Giovanni della Croce*, « colui che ha riformato il Carmelo per rispondere alla riforma di Lutero: segue il medesimo cammino che va dalla notte dell'inferno al cielo della gloria (cosí come Dante aveva fatto), ma nella solitudine mistica con Dio e senza l'immagine del mondo dantesco. Tutto in lui è in funzione della fede pura che, nella notte dello spogliamento supremo, svela (nel medesimo tempo in cui lo vela) il mistero dell'amore sopraluminoso di Dio e delle notte eterne »[22].

È quindi la volta di *Pascal*, che « concede alla Riforma protestante la perdita dell'antica filosofia dell'essere, ma stende un arco fra la pura fede teologica da un lato e la metafisica con le moderne scienze della natura dall'altro. Tuttavia Pascal compie tale mediazione in maniera da pervenire (a differenza di Cartesio) a trovare nel Cristo crocifisso un'immagine dell'uomo, che considerato in se stesso è un essere disgregato ed inespressivo. Pascal giunge cosí ad intravvedere una proporzione, partendo da sproporzioni, come era riuscito a dare una *aleae geometria, matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine iungendo*, una geometria che inserisce la forma e la regola in quanto è caso e

---

[21] *La gloire et la croix*, II/1, 15, 325-412 (soprattutto 325-366, 410-412: novità dell'apporto dantesco; 393-410: la derelizione dell'inferno trattata come tema teologico). Il saggio è stato tradotto in italiano: *Dante*, Brescia 1973. Ne abbiamo data una lunga recensione in « Nicolaus » 2, 1974/2, 393-396.

[22] *La gloire et la croix*, II/1, 16; II/2, 7-67 (soprattutto la valutazione critica: 56-67); cfr. *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 115-116 (con Teresa d'Avila).

assenza di regola. Pascal rappresenta l'apice dell'estetica barocca »[23].

Come terza figura ecco *Hamann*: « Situato al punto di partenza dell'illuminismo, alla vigilia dell'idealismo tedesco di cui è *de iure* (piú che *de facto*) l'antenato cristiano, Hamann è il rappresentante d'un'estetica teologica protestante e come tale è il terzo che tenta una risposta a Lutero. Con intuizioni profetiche, egli celebra la chenosi del Cristo e l'umiliazione dello Spirito Santo, nella forma servile della natura umana del Cristo e nella lettera della Scrittura; ma contemporaneamente e come una conseguenza, la glorificazione della carne e della lettera, in quanto strumenti definitivi ed ineliminabili del Logos e dello Spirito »[24].

Soloviev si situa all'altra estremità della filosofia idealista: per mezzo suo essa entra nel pensiero cristiano, nello stesso tempo in cui irrompe la tradizione venuta dall'Oriente e dai Padri greci, da Bisanzio e dall'antica Russia, fino a Dostoevskij, Tolstoi e Léontiev: « Pensatore dotato di un'universale capacità di sintesi, Soloviev anticipa ed in parte rettifica la visione di Teilhard de Chardin »[25].

Gesuita inglese e poeta di genio, *Hopkins* « rappresenta la teologia del suo paese, per la quale, a differenza della tradizione continentale, non vi è mai stata opposizione fra immagine e concetto, mito e rivelazione, visione di Dio nella natura e nella storia. Hopkins è in grado di lanciare un ponte fra l'estetica poetica e gli Esercizi ignaziani »[26].

---

[23] *La gloire et la croix*, II/1, 16, II/2, 69-127 (soprattutto 98-122: sinteticità ed irriducibilità dell'esperienza cristiana; da unire a *Les yeux de Pascal*, in *Pascal et Port-Royal*, Paris 1962, 58-62).

[24] *La gloire et la croix*, II/1, 16; II/2, 128-166 (soprattutto 137-161: bellezza e chenosi; 161-166: la dottrina dell'analogia; è lo sviluppo di quanto abbiamo visto in *La gloire et la croix*, I, 41, 66-69).

[25] *La gloire et la croix*, II/1, 16; II/2, 167-229 (soprattutto 167-184: struttura ed originalità dell'opera; 218-229: permanenza ed irriducibilità dell'aspetto apocalittico; Soloviev ha ispirato indirettamente parecchi passaggi di *Il tutto nel frammento*). Cfr. L. J. O'Donovan, *Evolution under the Sign of the Cross*, « Th St » 32, 1971, pp. 604-608.

[26] *La gloire et la croix*, II/1, 16; II/2, 231-276 (soprattutto 231-254: legami

Ed infine, per terminare la serie, *Charles Péguy* « che vive la sua esistenza cristiana fra il comunismo e la Chiesa ed afferma aver trovato il punto in cui le prospettive delle due dottrine trapassano con continuità l'una nell'altra. Nel risolvere il suo problema centrale, Péguy lotta per superare un certo agostinismo medioevale proseguito nella Riforma e nel giansenismo; pensa in continuo confronto con Pascal e con il Dante dell'Inferno ed intende, nei suoi msiteri, aprire a tal punto la teologia cristiana, da renderla nuovamente intelligibile per l'umanità avvenire » [27].

Si tratta, come si vede, di un simposio in qualche modo occidentale [28], una ricca orchestra in cui i vari strumenti si fondono, pur in tanta varietà gli uni con gli altri: « Il loro accordo prova che si regolano su una partitura unica che tutti li supera e che tutti li ingloba » [29]. È siffatta concordanza nell'opposizione, tale *concordia discors* che sviluppandosi nella molteplicità dei punti di vista ci invita a non omettere nulla di essenziale nella costruzione della dommatica della gloria; essa ci aiuterà pure (e proprio grazie ai numerosi dati colti nella tradizione teologica ed ecclesiale) a formulare le tesi principali di una disciplina oggigiorno trascurata fino all'inesistenza [30].

Questa rapida enunciazione è naturalmnete lungi dal soddisfare il lettore e dal mostrare le ricchezze inesauribili disseminate nei due volumi: « Senza rinunciare alla sua libertà di giudizio, Balthasar si trova a suo agio con tutti, anche con coloro che sembrano tanto lontani dal suo carattere e con ognuno discute al momento giusto, riuscendo a sganciare il suo apporto originale. Ovunque ammira la saggezza umana superan-

---

con la tradizione inglese ed influsso di Ignazio di Loyola; 267-176: poesia sacramentale, ovverossia legame tra figura e realtà espressa).

[27] *Ibidem*, II/1, 16; II/2, 277-379 (soprattutto 277-289, 333-359, 373-379 sui temi qui rilevati). Ricordare la traduzione di importanti opere di Ch. Péguy. Cfr. Th. Vinçotte, in *Dossier Balthasar*, 141-143.

[28] *Ibidem*, II/1, 17.

[29] *Ibidem*, 19.

[30] *Ibidem*, 12.

dola o si mostra accessibile all'angoscia da cui si solleva con la fede. La luce che attinge da tanti luminari piú antichi di lui, gli permette di rischiarare la situazione presente e sembra quasi che il peso degli anni diventi per lui una forza per penetrare piú profondamente nei problemi di oggi »[31].

Balthasar ritrova qui temi ed autori divenutigli da tempo familiari, incentrando la sua esposizione su taluni assi studiati a lungo: tre Padri che hanno condizionato con le loro soluzioni l'evoluzione della teologia cristiana occidentale, sebbene Ireneo non abbia potuto esplicitare appieno tutte le sue potenzialità; tre autori medioevali corrispondenti ad altrettante svolte in un periodo ricco d'inflessioni e di sfumature; tre risposte alla crisi della Riforma protestante; due originali sintesi concernenti la problematica idealista; uno scrittore alle prese con interrogazioni attuali non esenti da fascino e cariche di responsabilità.

Un segreto legame percorre questa scelta (a prima vista un po' disparata), sviscerando senza soste gli aspetti piú impensati da cui scaturisce come un rutilare di gemme. Tuttavia al termine si è ancora insoddisfatti: « Alla fine della lettura di questa seconda sezione, un sentimento di disillusione s'imporrà inevitabilmente: questi due volumi non avranno fatto altro che ruotare attorno al centro biblico-dommatico della gloria divina; non avranno potuto rischiararlo dall'interno e molti aspetti particolari certamente importanti non saranno stati neppure toccati »[32]. Donde la necessità di procedere ulteriormente, snodando la ricerca in tre momenti.

3. La prima parte della terza sezione comporta un solo grosso volume ed ha come titolo *Im Raum der*

---

[31] A. Marranzini, *Hans Urs von Balthasar*, in *Abbattere i bastioni*, 17-18; cfr. anche H. Vorgrimler, *cit.*, 704.
[32] *La gloire et la croix*, II/1, 26.

Metaphisik [33]. Il suo progetto generale si può cosí riassumere: mostrare come l'estetica teologica incontri l'estetica profana; ovverossia l'articolazione dei rapporti fra metafisica (depositaria della questione dell'essere, lo si voglia o no, la si critichi o no; ed anche quando essa ha misconosciuto la radicalità del problema che le era posto) e la rivelazione assoluta dell'amore divino in Gesú Cristo (cui solo la leggerezza di un accecamento volontario può negare un'universale signoria su tutte le manifestazioni dell'essere intramondano); o ancora il problema dell'analogia dell'essere e del conseguente ruolo della metafisica in una concezione cristiana; il tutto naturalmente secondo una prospettiva ben particolare, quella del terzo trascendentale, suscettibile d'altronde di rivelare la differenza qualitativa fra essere ed esistente, proprio appoggiandosi sullo stupore procurato dal miracolo dell'essere e della sua manifestazione [34]. È una tematica capitale con conseguenze esistenziali [35] che Balthasar risolve in stretta connessione con la lettura datane da Gustav Siewerth[36]. La metafisica è assunta in un'accezione larga che va dal *mythos*, alle espressioni artistiche e poetiche, fino alla suprema proiezione dello spirito umano nella filosofia propriamente detta e nell'espressione religiosa [37].

Balthasar traccia la storia dell'emergenza del terzo trascendentale e del ruolo giocato nelle differenti co-

---

[33] *Herrlichkeit* III/1 (1965); cfr. H. Vorgrimler, *cit.*, 705 e J. Kay, *Theological Aesthetics*, VIII. Molti autori qui trattati ritornano nella *Theodramatik*, I, 50-101, 121-237, 301-319, 329-473, 512-603.

[34] *Herrlichkeit* III/1, 13-39, 928-940, 943-957; soprattutto 21-29 per il concetto di estetica trascendentale.

[35] *Ibidem*, 964-973.

[36] *Rechenschaft* 1965, 36; Balthasar si riferisce qui alle opere *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Einsiedeln-Freiburg 1958; *Die Abstraktion und das Sein*, Dusseldorf 1958; e soprattutto *Das Schichsal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959 (che sviluppa ampiamente il precedente); oltre a H. Vorgrimler, *cit.*, 705, anche J. M. Faux, *Un théologien*, 1026 sottolinea tale influsso. Seppure in maniera autonoma e rinnovata, questo volume corona la tesi di laurea del 1929.

[37] *Herrlichkeit* III/1, 43-45, 143-145, 197-200; da notare la dialettica descritta alle pp. 201-225 sull'espressione mitica e sulla concezione filosofica rispetto alla religione in accezione vaga, capace d'inglobare le differenti relazioni con cui si esprime il rapporto fra Dio (o dio) e l'uomo. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 38-55, 55-61.

struzioni: *un periodo iniziale* svolgentesi in un trittico poliedrico e polimorfo: alle origini Omero, Esiodo, Pindaro, i lirici ed i tragediografi [38]; al centro Platone [39]; al termine Virgilio e Plotino [40]. *Un periodo centrale* preparato dalla teologia patristica [41] e dall'alta scolastica [42] passando attraverso uomini come Boezio, Cassiodoro, Benedetto, Gregorio e Scoto Eriugena [43], culminato nell'alta teologia di Tommaso d'Aquino. Quest'ultima significa il ricupero della piú pura tradizionalità e l'espressione per molti aspetti magistrale dell'apriori teologico nella filosofia estetica [44]. *Un periodo finale* in cui Balthasar aderisce in tutto alla visione di Siewerth, è dedicato allo studio della triplice notte che si abbatte sulla metafisica occidentale. La prima è contrassegnata dal nominalismo [45], cui si oppongono con diversa fortuna i santi, i mistici e tutti coloro che in qualche modo hanno conservato l'innocenza originaria capace di estasiarsi di fronte al bello [46]; la seconda dall'umanesimo [47] cui si oppone con vigore Nicola di Cu-

---

[38] *Herrlichkeit* III/1, 45-142; cfr. *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 109-110.

[39] *Herrlichkeit* III/1, 153-196; cfr. *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 111-112. Cfr. *Theodramatik* I, 130-132, 234-235, 458-461 e passim.

[40] *Herrlichkeit* III/1, 226-251, 252-281. Cfr. *Theodramatik,* I, 132-136.

[41] *Herrlichkeit* III/1, 285-292.

[42] *Ibidem,* 309-353: la spiritualità dei Vittorini; l'amore delle scienze naturali nella scuola di Chartres; impulsi verso una teologia estetica: spiritualità francescana ed influsso dionisiano nei filosofi e nei mistici fra cui Mechthild von Magdeburg.

[43] *Ibidem,* 293-309. Con Boezio è l'armonia fra natura e grazia, filosofia e teologia; con Cassiodoro, Benedetto e Gregorio il timore riverenziale di fronte alla maestà divina; con Scoto Eriugena una nuova visione del mondo, tesa fra Dionigi e la spiritualità vittorina e destinata a sviluppi sotterranei.

[44] *Ibidem,* 354-370; si rileverà soprattutto la cura con cui Balthasar illustra la scoperta dell'*esse* tomista: 360-366. Cfr. *Theodramatik,* I, 514-515.

[45] *Herrlichkeit* III/1, 371-406; soprattutto 371-376 sul nuovo spirito e sulla riduzione dell'essere (mistero) a concetto. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics,* 11-37.

[46] *Herrlichkeit* III/1, 407-491; notare particolarmente i saggi consacrati agli esponenti della *devotio moderna* (Taulero, Susone, Ruysbroeck: 411-433), al gruppo dei mistici (fra cui Angela da Foligno, Caterina da Siena, Caterina da Genova, Giuliana von Norwich: 434 ss.) e ad Ignazio di Loyola che segna una svolta capitale verso l'epoca barocca (455-467) illustrata da figure come quelle degli oratoriani (467-492); altra figura di transizione è Francesco di Sales (467 ss.).

[47] *Ibidem,* 492-535 con alcuni predecessori (quale Jacopone da Todi) ed

sa [48]; la terza segnata dalla filosofia trascendentale dello spirito in cui tutto quanto meritava il nome di bellezza è irrimediabilmente perduto [49]; assai vicini al Cusano, Goethe, Hoelderlin ed Heidegger elevano un'ultima disperata protesta [50].

Donde una necessità che Balthasar rileva tramite una duplice conclusione storica e teoretica: ritrovare la forza dell'apriori metafisico nella filosofia e nella teologia (ovverossia far posto alla questione originaria dell'essere con le sue conseguenze) [51]; sottolineare il compito urgente del cristiano, di ergersi come guardiano della metafisica e come suo intelligente difensore [52]. È in questa conclusione che si risolve il problema dell'analogia dell'essere piú volte dibattuto; grazie ad essa sono pure chiarite le mediazioni che sottendono le due evidenze (soggettiva ed oggettiva) del primo volume; sarà quindi necessario esaminarla piú attentamente in un apposito paragrafo al termine della nostra indagine, anche se fin d'ora bisognava notarne il cammino sinuoso ma sicuro [53].

---

epigoni ideali: Dostojewskij (535-548) e Rouault (548-551). Si segnala particolarmente Erasmo (513-517), ma anche Cervantes (517-528).

[48] *Ibidem*, 552-591; ma un Eckart (cfr. pure *Theodramatik*, I, 517-524, 529-530) può considerarsi un predecessore (390-405). Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 23, 28-31.

[49] *Herrlichkeit*, III/1, 788-939: pagine introduttorie sulla svolta: 788-792; alcuni predecessori: Descartes, Spinoza, Leibniz e Malebranche: 792-817; predecessore immediato: Kant: 817-848; esponenti principali: Schiller (848-878); Fichte (879-889); Schelling (890-904); Hegel (904-921); Marx (921-928). Notare le conclusioni negative concernenti la riduzione dell'estetica in estetismo o persino la negazione stessa dell'estetica: 928 ss. Altri elementi in *Theodramatik*, I, 57-60, 524-552.

[50] *Herrlichkeit*, III/1, 644-682 (Hoelderlin), 682-749 (Goethe), 769-787 (Heidegger); trattazione di alcune figure inetrmedie (soprattutto i rappresentanti della filosofia della vita, la *Lebensphilosophie*: 749-769); una lunga lista di predecessori è studiata alle pp. 593-643; vi si notano anche alcuni continuatori come Hebbel e Claudel (su cui cfr. *Theodramatik*, I, 180-185, 368-370, 384-385 e *passim*). Da questa rapida divisione, che ha rinunciato a dare la lista esauriente degli autori, si può capire la complessità del discorso balthasariano piuttosto tematico che cronologico; aggiungere *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 138-139. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 23.31-37.

[51] *Herrlichkeit*, III/1, 943-963.

[52] *Ibidem*, 964-984.

[53] Un buon riassunto delle esigenze espresse dalla *Herrlichkeit* III/1, si trova in *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 116-125, soprattutto 118-120, 122. È da rilevare l'influsso di G. Nebel che già abbiamo notato in *La gloire et la croix*, I, 48-58 e l'esplicito richiamo ad Ignazio di Loyola ed ai suoi *Esercizi* (qui n. 46)

4. Balthasar è cosí preparato ad affrontare i diversi aspetti della gloria del Signore, cosí come sono rivelati nella Scrittura: la verifica storica compiuta nei volumi precedenti ed i problemi filosofici sollevati hanno mostrato in qual maniera l'uomo abbisogni della parola della rivelazione divina per trovare il suo compimento, ovverossia come la grazia s'articoli armoniosamente con la natura, senza alienare la sua trascendenza. Ciò che finora abbiamo cercato e trovato in maniera frammentaria (ma pure essenziale proprio perché parte integrante dell'esperienza umana e cristiana) trova il suo culmine e la sua perfezione nella Scrittura che attesta la rivelazione del Dio dell'alleanza, ponendosi come parola definitiva, seppure bisognosa d'interpretazione: ad essa perciò dobbiamo ricorrere [54]. È il tema della seconda parte di questa terza sezione, sviluppato in due tomi, con il titolo generale: *Theologie* [55]. Il primo volume data 1967 e concerne l'antica alleanza (*Alter Bund*): non si tratta di presentare una serie di verità astratte, né una teologia veterotestamentaria completa in senso quantitativo, ma la rivelazione del Dio vivente e della sua gloria, prima dell'Incarnazione del Verbo [56].

Procedendo sistematicamente, il nostro autore prospetta dapprima la dialettica fra rivelazione e gloria [57], quindi una teologia dell'immagine [58], infine l'apice della teologia dell'alleanza nell'accezione piú vasta e significativa del termine [59]. Riprendendo poi il cammino storicamente, Balthasar esamina con attenzione speciale

---

[54] *Herrlichkeit*, III/2/1, 11-19, soprattutto 16-19. Vedere le recensioni di J. Becker, « Th Rev » 66, 1970, 284-286; W. Loeser, « Th St » 33, 1972, 142-144; J. Guillet, « RSR » 62, 1974, 394-396; A. Moda, « St Pat » 22, 1975, 187-191; J. M. Faux, « NRT », 1975, 530-531.

[55] *Herrlichkeit* III/2/1, 19-21.

[56] *Ibidem*, 21-29; cfr. 133-137. Cfr. J. Guillet, « RSR » 62, 1974, 394.

[57] *Herrlichkeit*, III/2/1, 31-79.

[58] *Ibidem*, 81-131.

[59] *Ibidem*, 133-197, soprattutto 133-137, 189-197 (l'alleanza che struttura la vita e la civilizzazione di un popolo); le pp. 138-165 presentano un notevolissimo esame lessicografico-teologico dei principali concetti con cui si espresse l'alleanza veterotestamentaria: *berit* (alleanza), la radice *hsd* (elezione), la radice *sdk* (giustizia, giustificazione), *mispat* (diritto come salvezza), *emet* ed *emuna* (fedeltà), *shalom* (pace). Cfr. J. Guillet, « RSR » 62, 1974, 396.

la vasta porzione di scritti veterotestamentari che in un modo o nell'altro conducono all'alleanza definitiva appena intravvista nella scrittura titubante degli uomini [60]. Si noterà la parte riservata all'espressione profetica [61], apocalittica [62] e sapienziale [63]: altrettante vie per condurci ad una pregnante futura *theologia gloriae,* nonostante momenti di scacco, di oscurità e di ambivalenza, grazie ad una speranza che non può morire, ma che resta aporetica [64]. Cosí il nostro teologo giunge alle soglie del Nuovo Patto (*Neuer Bund*) cui è dedicato il secondo volume (del 1969): si ritrovano le movenze della prima sezione, che Balthasar intende verificare ed approfondire [65]. Tre parti lo compongono: la rivelazione di Gesú Cristo espressa nella frase: *Verbum caro factum* [66]; l'attribuzione al Cristo del concetto veterotestamentario di *kabod YHWH* e l'esaltazione della gloria nella chenosi, proposta con la frase: *vidimus gloriam eius* [67]; le conseguenze per la vita della Chiesa e del cristiano, riassunte nella frase: *in laudem gloriae* [68].

Una sommaria idea contenutistica potrebbe rendere le tre parti cosí: il tempo di Cristo dall'attesa al ritorno; la relazione fra gloria, glorificazione e chenosi; la nostra partecipazione alla gloria divina. Nel *Rechenschaft* Balthasar aveva scritto: rivelazione, giustificazione, grazia [69]; la lettura proposta e appena schizzata che ne abbiamo dato non è lungi da queste categorie che ora non esplicitiamo ulteriormente perché anche ad esse dedicheremo un paragrafo ulteriore, trattandosi

---

[60] *Herrlichkeit,* III/2/1, 199-370.

[61] *Ibidem,* 209-283 (specialmente 279-282). Cfr. J GUILLET, « RSR » 62, 1974, 395-396.

[62] *Herrlichkeit,* III/2/1, 298-316 (soprattutto Daniele).

[63] *Ibidem,* 317-336.

[64] *Ibidem,* 337-382.

[65] *Ibidem,* III/2/2, 11-27. Vedere le recensioni di L. BOROS, « Orienterung » 1969, 246-248; E. BISER, « Th Rev » 66, 1970, 286-288; W. LOESER, « Th u Ph » 46, 1971, 119-122; B. SESBOÜÉ, « RSR » 59, 1971, 83-91; J. HELLIOT, « Th St » 33, 1972, 752-754; J. M. FAUX, « NRT » 1975, 532-534.

[66] *Herrlichkeit,* III/2/2, 29-220.

[67] *Ibidem,* 221-361.

[68] *Ibidem,* 363-511.

[69] *Rechenschaft* 1965, 33.

di precisazioni apportate all'esposizione di *Schau der Gestalt*. Questi rinvii pressoché continui mostrano concretamente in quale maniera il pensiero balthasariano proceda, arricchendosi, simile ad una spirale, ad ogni passo.

5. Nel progetto originale un terzo volume doveva concludere questa terza sezione. Doveva chiamarsi *Oekumene* e la sua finalità doveva essere la messa in evidenza delle varie espressioni con cui la cristianità divisa glorifica l'amore divino. Balthasar avrebbe seguito cosí un tenue, ma autentico legame teologico, base e promessa per un'unità futura [70]. Con tale volume Balthasar riteneva compiuto il ciclo dell'estetica teologica. A quanto si apprende dalla prefazione della *Theodramatik*, questo volume è destinato a rimanere progetto. Ma comunque sia per i futuri sviluppi, da questa nostra rapida indagine si può facilmente arguire che per trovare la dinamica strutturante l'estetica teologica, occorre soprattutto rifarsi alla prima sezione, *Schau der Gestalt*, appoggiandola con qualche sondaggio negli altri volumi su taluni punti capitali. È quanto faremo nelle pagine che seguono.

B. STRUTTURA TEOLOGICA DELLA HERRLICHKEIT: NECESSITÀ DI UNA FIGURA OGGETTIVA DELLA RIVELAZIONE

Studiando nel capitolo precedente il compito dell'estetica teologica, ci siamo imbattuti nel commento che Balthasar offre del prefazio della Natività, scoprendo cosí l'organizzazione logica della teologia cristiana: attorno ad un centro, ruotano due evidenze che

---

[70] Alcuni accenni del piano originale sono dati *Herrlichkeit* III/2/1, 25-28: erano previsti tre momenti: la testimonianza della liturgia, l'elaborazione di una dommatica ecumenica incentrata sul *soli Deo gloria*, la verifica ulteriore dell'assunto nell'arte cristiana, con un ritorno alle fonti scritturistiche.

il nostro autore chiama soggettiva ed oggettiva, in reciproca interazione [1]. Il loro esame ci occuperà nelle pagine che seguono: in questo paragrafo ci soffermiamo semplicemente sulla *necessità assoluta di un centro ogettivo* [2]. Il ragionamento balthasariano resta per il momento astratto: chiamando *Gestalt* questo *centro oggettivo* che trae la sua ragione d'essere dal fatto della *rivelazione,* Balthasar sa d'indirizzare il suo lettore su piste assai precise e quanto mai concrete, battute lungo tutta la prima parte del volume e giustificate ampiamente nella seconda con una simmetria che dovremo rilevare a suo tempo [3]; tuttavia preferisce obbligarlo a soffermarsi un istante sulle tre ragioni che fondano l'*oggettività* del pensiero cristiano: in questo caso il termine *figura* esprime qualcosa di ben definitivo, pur destinato a manifestarsi in forme molteplici e percepito secondo modalità differenti nella fede o nella visione; non quindi una semplice *immagine*, quanto piuttosto il catalizzatore oggettivo, il punto di riunione chiarificante ogni realtà, l'apice che si rivela essere il pleroma gravido di ogni ricchezza [4].

È naturale quindi che il nostro autore attribuisca un'importanza particolare a questa fondazione essenziale per l'esposizione teologica che è la sua, anche se la reduplicazione cristica esige una prudenza particolarmente grande e l'uso dell'analogia di proporzionalità, come sempre accade nel passaggio dal concetto generale ed astratto alla realtà concreta e singolare [5].

La necessità di una figura oggettiva della rivelazione è postulata da almeno tre ragioni. *Innanzitutto*:

---

[1] *La gloire et la croix,* I, 97-105, soprattutto 98-101. Cfr. anche *Pneuma und Institution,* 38-59.

[2] *Ibidem,* 363,366. Buone osservazioni in J. KAY, *Theological Aesthetics,* 79-80, 98-108; M. BODSON, *La figure objective de la révélation dans la théologie de Hans von Balthasar* (tesi di licenza: Lovanio 1973); e J. BURTON, in *Dossier Balthasar,* 86-88.

[3] *La gloire et la croix,* I, 363, 366.

[4] *Ibidem,* 366.

[5] *Ibidem,* 366; vedere le giuste osservazioni di H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit,* Paris 1971, 115-116; trad. it.: *Fede o paradosso?,* Fossano 1973, 79-80.

« Se Dio è l'infinitamente libero e se di conseguenza è la soggettività infinita che non può mai essere identificata con il soggetto religioso umano, allora una rivelazione di Dio può prodursi realmente nel soggetto; tuttavia, qualunque sia il grado di intimità raggiunto da quel Dio che è *intimior intimo meo*, si deve affermare che Egli resta sempre trascendente, anche nella sua manifestazione » [6]. In altri termini, se nessuna riduzione immanentista o antropologica è soddisfacente, si deve trovare il modo di evidenziare come la rivelazione divina si manifesti in una figura, ovverossia che le esperienze, le illuminazioni, le impressioni della vicinanza di Dio per quanto grandi ed intense possano essere restano sempre distinte dal Dio che si rivela. È questa la ragione piú fondamentale; tuttavia la sua espressione piuttosto metafisica rischia di renderla poco attraente; donde l'esigenza di reduplicarla in un'esperienza religiosa ed esistenziale, capace di rendere piú accessibile la necessità di una figura oggettiva di rivelazione [7].

Il secondo motivo prende cosí il suo punto di partenza nella presenza divina per creaturalità. « Se il Dio libero si rivela innanzitutto come creatore e se tale creazione è necessariamente (e di conseguenza anche in maniera oggettivamente perpetua ed inammissibile) una manifestazione di Dio, allora quest'epifania ha la sua figura nella figura stessa del mondo » [8]. Ciò significa, secondo l'insegnamento paolino, che « la conoscenza del Dio invisibile, trasmessa per mezzo creaturale, ci conduce fino alla conoscenza del suo Essere distinto da tutte le creature e della sua potenza eterna rivelantesi nell'atto creatore » [9].

Paolo non esita a chiamare questa « divinità dell'invisibile risplendente nel mondo visibile », « la *doxa* del Dio incorruttibile » [10]; ed effettivamente seppure se-

---

6 *La gloire et la croix*, I, 363-364.
7 *Ibidem*, 364.
8 *Ibidem*, 364.
9 *Ibidem*, 364.
10 *Ibidem*, 365.

gretamente, essa risplende già della rivelazione trinitaria che ha il suo apice in Cristo. « La rivelazione del Dio trinitario in Gesú Cristo non è certo semplicemente il prolungamento o l'intensificazione della rivelazione divina nella creazione; tuttavia non vi è contraddizione fra le due; ponendoci dal punto di vista del piano divino, dobbiamo anzi dire che la rivelazione creaturale si è verificata in vista della rivelazione cristica, ha servito a prepararla e a renderla possibile. Dobbiamo però subito aggiungere che la rivelazione cristica è destinata a riunire tutto l'universo, celeste e terrestre, sotto un capo divino-umano, offrendo cosí un coronamento di grazia, il cui splendore fulgente appartiene al Signore del mondo; questo supera naturalmente di gran lunga tutto quanto le creature potevano sperare » [11].

Questo secondo approccio ci conduce a precisare indirettamente i contorni della figura attraverso cui si svela la nostra salvezza, sottolineandone l'irriducibilità e la trascendenza; tuttavia un passo ulteriore si deve ancora effettuare per cogliere esattamente il carattere peculiare ed intimo della figura cristiana, rivelato appieno solo nella presenza trinitaria, « al punto esatto in cui s'allaccia la relazione fra le due nature nel Cristo, e di conseguenza nel punto esatto in cui ha origine la relazione del Cristo con il Padre e con lo Spirito » [12].

Balthasar vede qui *la terza ragione* che lo obbliga ad un centro oggettivo e unico e ne nota subito l'importanza: « Decifrare questa figura è un atto sovranamente unico perché essa è unica; essa corona ed abbraccia realmente tutto quanto è in cielo ed in terra, ed è perciò la figura di tutte le altre figure, la misura di tutte le altre misure, esattamente come è lo splendore per eccellenza fra tutti gli altri splendori della creazione » [13].

---

[11] *Ibidem*, 365.
[12] *Ibidem*, 365.
[13] *Ibidem*, 366.

A qualsiasi livello ci poniamo dunque ci imbattiamo nella figura e ne constatiamo la necessità: la rivelazione per creaturalità e la rivelazione trinitaria per grazia hanno bisogno di questo centro espressivo suscettibile di salvaguardare la trascendenza divina nell'immanenza piú completa. È sottolineare in altri termini non solo l'oggettività della nostra conoscenza di Dio o della rivelazione divina, ma anche l'oggettività stessa di Dio nel suo essere e nella sua santità; donde una caratteristica spiccata del pensiero balthasariano: la ricerca appassionata tesa a cogliere sempre piú oggettivamente il mistero e a reduplicarlo esistenzialmente [14].

C. L'EVIDENZA SOGGETTIVA

1. L'illuminazione dello spirito umano condotto dall'epifania della gloria di Dio fino alla gioia e alla beatitudine piú completa, non è riservata ad alcuni pochi privilegiati: essa è il sentiero della fede che, attraverso la preghiera e l'adorazione, diventa il cammino mistico per una conoscenza piú approfondita di Dio (che i Padri chiamavano *gnosis*), inizio su questa terra della visione che godremo nell'al di là. È la via della santità quale ci è presentata dalla Scrittura e da innumerevoli personaggi che di essa si sono nutriti e della cui esperienza — a livelli differenti — ancora oggi possiamo usufruire, a condizione di rispettare talune mediazioni e alcune condizioni imposte ad ogni seria riflessione sull'esperienza umana e cristiana. Parlare dell'*evidenza soggettiva* significa quindi trattare della fede intesa nella sua globalità: nelle sue manifestazioni, nei suoi elementi, nei suoi fondamenti, nei suoi modelli, nella sua integralità. Da un lato essa si pone come un cammino verso un centro determinato, espresso dalla fi-

---

[14] Aspetto ben messo in luce da H. de Lubac, *Un testimonio di Cristo*, in « Humanitas » 20, 1965, 867.

gura della rivelazione; ma dall'altro bisogna sottolineare che proviene già da tale centro, perché da esso (e solo da esso) trae la sua luce e la sua esistenza, rivelandosi ricca di significato. Anche per questa tematica dunque, un discorso a spirale, strutturato attorno ad una figura, imposto non solamente dal genio balthasariano, ma oggettivamente dal contenuto stesso che si deve esaminare [1].

2. Punto di partenza è la concezione scritturistica e patristica della fede assunta sempre in maniera concreta, come un *riconoscere*, un prendere coscienza dei benefici e dell'azione salvifica di Dio nei nostri confronti, una risposta globale alla rivelazione divina, resa possibile dalla grazia [2]. Piú che una semplice conoscenza intellettuale (sebbene questa non sia negata), la *pistis* è un'esperienza cristiana fondata non su quanto sappiamo o possiamo, ma sul fatto che siamo prediletti e conosciuti da Dio e che fin dall'inizio viviamo nella luce del suo amore e della sua verità. Si dà quindi una circumsessione, una circolarità intrinseca nell'atto di fede fra aspetto soggettivo (*fides qua*) ed aspetto oggettivo (*fides quae*), l'uno rinviante necessariamente all'altro [3]. « Il *quaerens* sussiste a buon diritto perché la fede tende interiormente a trapassare dal credente nella luce e nell'evidenza che si trova unicamente in Dio; ma sempre dev'essere completato da un *inveniens*, seppure conciliabile con lo statuto generale della fede terrestre » [4]. Il Nuovo Testamento (si pensi in special modo

---

[1] *La gloire et la Croix*, I, 109-360. Cfr. anche J. KAY, *Theological Aesthetics*, 61-77; 79-87; e gli interventi di J. M. FAUX e Cl. ERS, in *Dossier Balthasar*, 89-96, 178-185.

[2] *La gloire et la croix*, I, 109, 112; si completeranno queste pagine riferendosi a due importantissimi articoli: *Fides Christi* del 1960 (in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 41-48, 67-72 ed in *La foi du Christ*, 13-28, 67-79) e *La foi dans l'alliance*, in *La foi du Christ*, 81-86 (Antico Testamento), 86-98 (realizzazione della promessa nel Cristo), 98-104 (l'annuncio apostolico), 104-115 (la fede e la sua evidenza seguendo la teologia anselmiana), 116-120 (la sequela di fede esplicitata nella fede dei poveri di Yahwhé di tutti i tempi), 120-127 (fede, teologia, magistero), 127 (carattere di ricerca della fede).

[3] *La gloire et la croix*, I, 109, 111, 113, 117.

[4] *Ibidem*, 114.

agli scritti giovannei)[5] ed i Padri alessandrini non esitano a mettere ben in evidenza questa dialettica fra conoscenza e fede incentrate sul loro oggetto[6]; tuttavia ad una condizione dotata teoricamente e storicamente parlando, di un carattere nettamente antignostico: « che l'approfondimento del *sapere* non sminuisca la *fede,* bensí la rafforzi »[7]; ovverossia che venga evacuata la prospettiva razionalista colpevole di aver fatto degenerare la *gnosis-conoscenza* in *falsa gnosi,* priva dello spirito di *contemplazione* (*theoria*) tanto caro alla *semplice fede* degli alessandrini[8].

Lungi dall'incarnare il sapere nella sua accezione moderna, la *gnosis* quale la trattiamo in questo paragrafo esprime « l'incorporazione a Cristo per mezzo della fede e dei sacramenti, la partecipazione allo Spirito Santo che c'introduce nella verità tutt'intera, la volontà di rivelazione del Padre che vuol renderci partecipi, fin da ora, per mezzo del Verbo e dello Spirito, nell'oscurità della fede, alla sua vita trinitaria »[9]. Si comprende perciò facilmente come una semplice *analysis fidei* tipica della teologia manualistica, non possa essere sufficiente, ma debba integrarsi in questo sfondo piú grande[10]; parimenti si capisce la distretta della reazione modernista racchiusa nelle gelide mura del razionalismo[11]; ugualmente si spiega il disagio del pensiero idealistico che pure ha il grande merito di aver posto esattamente il problema: mancando di categorie bibliche e personalistiche, la sua soluzione non poteva conservare l'umile atteggiamento della fede, fondato sull'ineliminabile differenza creaturale[12]; infine s'intravvede la povertà di una teologia fondata sull'autorità

---

[5] *Ibidem,* 112, 114, 117; ma anche i Sinottici: 110-111 e Paolo: 111-112, 117-118.

[6] *Ibidem,* 109-110 (Antico Testamento), 110-114 (Nuovo Testamento), 1114-115 (Origene), 115-116 (Clemente).

[7] *Ibidem,* 111.

[8] *Ibidem,* 116.

[9] *Ibidem,* 116.

[10] *Ibidem,* 116-117.

[11] *Ibidem,* 116.

[12] *Ibidem,* 117.

estrinseca del magistero ecclesiastico, incapace di rilegare siffatta testimonianza alle fonti della rivelazione trinitaria [13].

Naturalmente questo punto di partenza in cui fede e conoscenza sono intrinsecamente unite e convergenti sul loro oggetto necessita di spiegazioni piú dettagliate, ugualmente lontane da una *resolutio in principia evidentia intellectus* e dalla riduzione tipica del *credo quia absurdum* [14]. Come primo passo in questo approfondimento, Balthasar rispolvera la problematica classica dei *preambula fidei,* svolgendola in maniera originale — eppure quanto mai tradizionale [15] — schizzandoci la *figura della fede*: dapprima a livello metafisico, quindi con una reduplicazione cristiana, sottesa dal principio di analogia, elaborato negativamente, *secundum viam eminentiae.* Non si tratta di misurare e valutare il ruolo e la portata della conoscenza razionale nella fondazione della credibilità della rivelazione cristiana (come nella manualistica corrente), bensí di cogliere nella sua origine l'automanifestarsi della figura e delle sue caratteristiche [16].

« Senza dubbio, il Dio vivente d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe evacua tutte le teorie filosofiche su Dio, il mondo e l'uomo, fino a rovesciarne il senso ed il contenuto; tuttavia egli s'inserisce sempre nel punto esatto in cui l'uomo coglie l'estremo orizzonte dell'essere, sforzandosi di cogliere il senso ultimo della realtà » [17]. In altri termini: « L'oggetto formale della teologia (e perciò anche quello dell'atto di fede) inabita nel cuore stesso dell'oggetto formale attribuito alla filosofia (senza escludere il *mythos* che vi è connesso). Dalle profondità insondabili di quest'ultimo sgorga come un'auto-manifestazione del mistero dell'essere, indipendentemente

---

[13] *Ibidem,* 118.
[14] *Ibidem,* 118.
[15] Per rendersene conto basta sfogliare R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi,* Louvain-Paris 1946 [1], 1969 [4] che Balthasar cita spesso.
[16] *La gloire et la croix,* I, 118-123, 123-130.
[17] *Ibidem,* 121.

da quanto lo spirito creato può scrutare e comprendere. Ciò si verifica pure nella rivelazione divina, in cui il mistero di Dio è indecifrabile per la ragione umana non illuminata dalla grazia. Bisogna anzi dire di piú: l'autorivelazione di Dio, che è l'Essere per eccellenza, non può non ritenersi come la risposta perfetta alla questione filosofica e mitologica posta dall'uomo. Essa è infatti un insegnamento elargito nella storia e nella carne; per conseguenza deve essere ascoltata *nell'essere finito,* senza peraltro cessare di porsi come *parola su Dio,* insegnamento *sull'essere stesso*; e quindi in definitiva *filosofia* »[18].

È il significato profondo veicolato dalla dottrina tradizionale dell'*intellectus fidei* sempre legato alla *conversio ad phantasmata*[19]; è la trasposizione della dialettica *mythos-logos* elaborata agli albori della filosofia e soprattutto in Platone[20]; è la constatazione riflessiva che « l'atteggiamento supremo dell'uomo nella sua risposta al Dio autorivelantesi, non può che essere in relazione assai stretta con l'atteggiamento ultimo costituito dal filosofare »[21]. Rapporto non significa evidentemente identificazione ed è di qui che scaturisce un'aporetica feconda ed ineliminabile che sigla la trascendenza della figura espressiva. « Dio, fondamento stesso dell'essere, si rivela in maniera unica in una figura positiva e storica, temporale e spaziale. La filosofia tende a relativizzare quanto vi è di specifico in essa, cioè la rivelazione dell'essere divino attraverso ogni realtà finita. Ma la teologia si oppone ad una simile riduzione assolutizzando l'elemento caratterizzante la tendenza mitica, riferendo all'unità e alla singolarità assoluta di Dio considerato nella sua interiorità personale, la peculiarità e l'originalità di una storia della salvezza e finalmente di una persona unica, fondamento di tale storia.

---

18 *Ibidem,* 121-122.
19 *Ibidem,* 122-123.
20 *Ibidem,* 119-121.
21 *Ibidem,* 119.

Il mistero intradivino dell'Io-Tu trova cosí la sua epifania nel mistero Io-Tu intercorrente fra Dio e l'uomo (e quindi in una figura); il mito è compiuto e superato » e la riduzione filosofica è evitata [22].

Per ottenere questo risultato il nostro autore propone un atteggiamento filosofianico o contemplativo, che comporta due momenti (uno *destruens* ed uno *construens*) e che ci conduce ad una *visione estetica della figura cristiana* [23]. Per chiarire il suo pensiero Balthasar esamina brevemente due tendenze: la prima presenta la razionalità della fede come riposante innanzitutto sull'evidenza dei segni e sulla loro forza di persuasione per l'intelletto [24]; la seconda si appoggia sul dinamismo intrinseco dello spirito umano conoscente e sulla sua capacità di trascendersi in qualche cosa di piú grande: è la via della *inchoatio visionis beatae*, del *cor inquietum*, della *potentia oboedientialis* [25]. Queste due maniere di procedere, per quanto ricca possa essere soprattutto la seconda, hanno un difetto comune: « Ciò che manca a questa certezza della verità (*veracitas*) è l'integrazione del punto di vista della bontà: *mihi adhaerere Deo bonum est* » [26]. La figura manca allora di forza convincente. Ed anche per quegli autori che hanno saputo evitare quest'aporia sottolineando la *cognitio per inclinationem et connaturalitatem*, ne resta un'altra piú fondamentale che obbliga ad una semplice giustapposizione fra segno indicante una realtà e luce interiore che la anima, nell'ambito della figura espressiva che ne esce cosí sminuita: cioè la carenza della categoria estetica. Bisogna ricordare infatti che « il *pulchrum* è innanzitutto una figura investita da una luce che sgorga dal suo interno e che non scende dall'alto in maniera estrinseca. *Species* e *lumen* s'incontrano fondendosi nella bellezza, naturalmente se la *species* è degna

---

22 *Ibidem*, 123.
23 *Ibidem*, 123.
24 *Ibidem*, 123-124.
25 *Ibidem*, 124-126.
26 *Ibidem*, 126.

del suo nome e non indica semplicemente qualsiasi cosa, ma una forma gradita e risplendente. La figura visibile non rinvia semplicemente ad una profondità misteriosa ed invisibile; piuttosto ne è la manifestazione dialettica... Essa è dotata di un'espressione esterna e di una profondità interna che non sono mai separabili; il contenuto non è *dietro* la figura, ma *in* essa; di conseguenza se non si può vedere e decifrare la figura, non si potrà neppure vedere e decifrare il contenuto; se la figura non risplende, neppure il contenuto diventa luminoso »[27].

Quel che è necessario affermare al di là di semplificazioni abusive che complicano ulteriormente il problema, senza offrire una valida contropartita, come ad esempio l'opposizione di pensiero greco e concezione semitica[28], è che « senza la conoscenza estetica, né la ragione teoretica, né quella pratica possono pervenire a svolgersi completamente. Se al *verum* difetta quello *splendor* che è secondo l'Aquinate il segno distintivo della bellezza, la conoscenza della verità resta prammatica e formale: si tratta allora semplicemente di determinare fatti e leggi suscettibili di rilevare le ultime norme dell'essere o del pensiero, racchiuse in categorie ed in idee. Cosí pure se manca al *bonum* quella *voluptas* che è secondo Agostino la peculiarità della sua bellezza, il rapporto con il bene resta utilitario o edonistico: non verte se non sulla soddisfazione di un bisogno per mezzo di un valore, considerato ora nei suoi elementi oggettivi ed ora nel suo aspetto soggettivo. Solo l'apparizione di una figura espressiva, dona alla realtà la prospettiva profonda che ne comprende le origini e la manifestazione. Tale dimensione è il luogo proprio della bellezza che svela il legame ontologico fra verità ed essere, liberando contemporaneamente colui

---

[27] *Ibidem*, 127; riflessioni complementari perché procedenti da un punto di vista un po' differente in *Pourquoi je reste chrétien*, in *Je crois en l'Eglise*, 144-151, 187-189.

[28] *La gloire et la croix*, I, 127.

che ricerca, dandogli quella *distanza spirituale* senza cui il bello incarnato in una figura non può essere degno d'amore »[29].

È l'unico cammino per ovviare alle lacune delle teologie precedenti e lasciare il campo viscido dell'apologetica per quello assai piú solido della teologia fondamentale, preludio ad una dommatica estetica. Kant aveva intravvisto tutto ciò parlando del carattere disinteressato del bello « ove una profondità essenziale si manifesta nell'apparizione della figura e si presenta a chi osserva, senza che sia possibile dissolverla » riducendola positivisticamente o soggettivamente »[30].

Questo primo momento è comune alla filosofia ed alla teologia, al *mythos* e al *logos*, all'esperienza cristiana di Dio e a quelle extra-cristiane del divino, anche se già parecchi elementi hanno indirizzato la nostra prospettiva verso una lettura cristiana[31]; simile reduplicazione tuttavia avviene unicamente allorché ci imbattiamo concretamente nella rivelazione di Cristo e vi riconosciamo non solo un insieme di *segni*, ma proprio le caratteristiche della *figura*. Allora « checché si dica del carattere nascosto di Dio, della sua chenosi, del suo incognito in Cristo, la certezza che per prima c'invade è proprio questa: siamo di fronte ad una figura autentica, decifrabile e non solamente davanti ad un segno o un'accumulazione di segni »[32]. Precisando ancora: « La figura di Cristo è percepita come autentica solo se è recepita in quanto manifestazione di una profondità divina che supera ogni natura mondana »[33]. « Nella finitudine di Gesú, come in tutto quanto fa parte della sua figura, noi tocchiamo l'infinito; attraverso la chenosi di Cristo assunta nella sua radicalità, incontriamo l'infinito: diciamo meglio, siamo condotti e trovati da lui »[34].

---

[29] *Ibidem*, 128.
[30] *Ibidem*, 128.
[31] *Ibidem*, 123, 130, 131.
[32] *Ibidem*, 128.
[33] *Ibidem*, 129.
[34] *Ibidem*, 130.

Raggiungiamo cosí l'opposizione piú profonda fra il mito e la rivelazione: per il primo il finito deve scomparire e dissolversi nell'infinito; per la seconda un fatto contingente e singolare diventa figura dell'infinito. L'*auctoritas Dei revelantis* manifestatasi in una figura concreta, irriducibile e bella, è la realtà da cui ogni riflessione cristiana deve prendere le mosse e contro cui s'infrange ogni soluzione solamente filosofica od ogni lettura troppo riduttrice [35].

3. Ma *in qual modo si attesta questa figura* estetica dal punto di vista che è il nostro; ovverossia come è possibile giungere là dove « la luce interiore che sprizza dagli occhi della fede fa un tutt'uno con la luce esteriore che brilla nel Cristo », là dove « quanto nell'uomo tende verso Dio e lo cerca, trova il suo riposo nella figura rivelata del Figlio » [36]?

Balthasar imbocca un lungo cammino, partendo dall'autoattestazione divina in noi, cosí come è formulata dalla 1 Gv 5, 9-10: questo testo infatti mette ben in evidenza l'*attestazione esterna* che il Padre attua in favore del Figlio e l'*attestazione interna* realizzata nel cuore del credente [37]. Esse sono intrinsecamente legate e derivano dalla libera azione di Dio: « lo spirito creato non conduce a questa realtà partendo da premesse logiche e da indizi vari; piuttosto si trova già sempre *nella* luce di tale verità, pensa *tendendo verso* di essa e *provenendo da* essa » [38]. Ciò significa che per quanto ricca sia la dottrina dell'analogia sfociante in una teologia negativa: *super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* [39]; per quanto suggestiva possa essere la teoria della conoscenza *secundum connaturalitatem* [40]; per quanto si riveli affa-

---

[35] *Ibidem,* 129-130.
[36] *Ibidem,* 160.
[37] *Ibidem,* 131.
[38] *Ibidem,* 132.
[39] *Ibidem,* 132.
[40] *Ibidem,* 127-128, 134-136.

scinante la tesi del *desiderium naturale intellectus* [41], occorre sempre mettere in primo piano la dottrina della fede come *habitus infusus* [42] e dell'*interior instinctus et attractus doctrinae,* che l'Aquinate chiama anche *ispiratio interna et experimentum* e che è alla base dell'*auctoritas Dei revelantis,* cioè dell'autorivelazione divina: solo cosí si può salvaguardare infatti teologicamente il punto di partenza ineliminabile da cui abbiamo preso le mosse [43]. Tale testimonianza *secundum pietatem et affectum* non è mai disgiunta dalla bellezza; è il senso piú profondo della prospettiva agostiniana (e per altri aspetti guardiniana) [44] del *magister interior,* ripresa dalla tradizione scolastica ed espressa anche come dottrina della *fides inchoatio visionis* e del *lumen intellectus agentis* [45]. Agostino ripete con Origene: « L'uomo è attratto da Dio: è rapito dalla verità, dalla felicità, dalla giustizia, dalla vita eterna; e tutto ciò in Cristo » [46].

Questo primo approccio ha delle conseguenze importanti: innanzitutto al centro dell'oggetto formale della teologia bisogna porre l'autoattestazione divina e cioè concretamente la rivelazione trinitaria [47]; in secondo luogo la fede non si può considerare che come un atto radicalmente determinato dalla rivelazione di Dio e dalla sua grazia; e qui si possono trovare a guisa d'illustrazione e di approfondimento degli elementi importanti nella trattazione tomista dei doni dello Spirito Santo o in autori come Pascal e Newman [48]; infine la dottrina del *lumen fidei* evita di scadere nell'apriori dell'anima religiosa e romantica o semplicemente extracristiana [49]; infatti « Cristo è la figura storica che nella

---

[41] *Ibidem,* 136.
[42] *Ibidem,* 134, 135, 136, 138, 139.
[43] *Ibidem,* 136-137.
[44] *Ibidem,* 134 (nota), 135, 137.
[45] *Ibidem,* 138-139.
[46] *Ibidem,* 137.
[47] *Ibidem,* 139.
[48] *Ibidem,* 139-141.
[49] *Ibidem,* 141-144.

sua realtà positiva rende presente in maniera definitiva per il mondo l'essere divino ponendosi quindi come colui che giudica e riscatta ogni altra figura religiosa dell'umanità. Siffatto giudizio e siffatta redenzione gli appartengono già per il semplice fatto che esiste. Certo Cristo non condanna, ma redime; però il solo fatto di essere là costituisce di per sé il giudizio su tutte le altre figure del mondo »[50].

Ci si apre cosí, quasi insensibilmente, ad un secondo polo, concernente l'autoattestazione di Dio nella storia, nel cosmo delle essenze finite, mediante una contrapposizione che si può rilegare anche qui alla dialettica *mythos-rivelazione*. « Nel mito come nella filosofia si considerano unicamente le apparizioni del divino nella sfera del mondo e dell'umanità, oppure si riducono questi ultimi a semplici epifenomeni della divinità », senza mai giungere ad una figura risolutiva; invece « nell'epifania di Cristo posta davanti ai nostri occhi, la luce interiore della grazia e della fede incontra la sua sola verifica autenticamente valida, nella misura in cui qui (e qui solamente) una figura diventa visibile, mostrando da un lato che in essa tutto si concilia e dall'altro che simile accordo può essere realizzato solo da Dio »[51].

A tutti i livelli dunque una affermazione è decisiva: la figura di Cristo « si presenta quale rivelazione delle profondità interiori di Dio: non in virtú di parole che avrebbero potuto esserle attribuite piú tardi da discepoli desiderosi di divinizzarla; ma in forza della sua stessa esistenza, della reciprocità perfetta di parola e di vita che la anima, dell'unità irricusabile ed indissolubile della testimonianza attiva e passiva che la sostiene: del Padre in favore del Figlio e del Figlio in favore del Padre svolgentesi in unico eppure duplice atto »[52]. In altri termini: « Non è la forza di una luce interiore

---

[50] *Ibidem*, 144, 355-356.
[51] *Ibidem*, 144.
[52] *Ibidem*, 145.

(proveniente dallo spirito umano) che dona alla figura storica (del Cristo) la sua consistenza, come si verifica nel mito che trae la sua forza da coloro che l'hanno inventato e che vi accordano credibilità, come ad un'oggettivazione, legittima forse, della passione estetico-religiosa; non si tratta neppure dell'amore dell'uomo per Dio, che si sarebbe forgiato un'immagine da prediligere nella sua singolarità; al contrario la figura si auto-attesta dinanzi a noi come qualcosa d'umanamente inimmaginabile, che non può essere percepito, compreso e creduto se non è assimilato ad un intervento dell'amore divino »[53]. Insomma: « La rivelazione contenuta nella storia biblica della salvezza è una figura posta davanti all'umanità intera e al centro stesso del suo divenire storico; ogni uomo che vi passa dinanzi deve recepirla e decifrarne l'enigma »[54].

Ma come? Si conosce la soluzione ricchissima e per molti aspetti rivoluzionaria (nonostante la sua tradizionalità profonda) fornita da Pierre Rousselot con l'articolo sugli occhi della fede e con l'opera sull'intellettualismo di Tommaso d'Aquino, in cui si sente palpitare il cuore di Agostino, di Newman, di Blondel; fu una risposta adeguata alle tesi moderniste e Balthasar intende riprenderla correggendone solo talune imperfezioni[55]. Per parte nostra cinque elementi ci paiono particolarmente significativi in quest'analisi. Innanzitutto rileviamo la necessaria oggettività della fede sempre sottesa da un centro « senza cui non solo l'atto non esisterebbe, ma neppure l'oggetto potrebbe mai essere raggiunto »[56]: « ciò che si manifesta nella conversione dell'uomo non è un autonomo dinamismo della fede, ma la potenza di Cristo comunicante a colui che altrimenti ne è incapace la sua luce e la sua forza »[57]; l'azione della fede intesa come *habitus* e come *virtus*, « non

---

[53] *Ibidem*, 145.
[54] *Ibidem*, 144-145.
[55] *Ibidem*, 146-150.
[56] *Ibidem*, 150-153; citazione p. 151.

ha la sua origine ultima nel credente, ma in Dio stesso che, rivelandosi, inabita nell'uomo rendendolo partecipe della sua luce » e della sua vita [58].

Questo fattore, salvaguardia di un'irriducibile trascendenza, non può essere svalutato o sottaciuto quand'anche lo si debba veicolare con categorie personali ed esistenziali [59]. In secondo luogo riteniamo come l'oggettività della fede si esprima in una figura « che si distingue da tutte le altre figure del mondo e da ogni altra immagine estetica perché è l'archetipo stesso che porta in sé la vita » [60].

Per comprendere meglio è forse interessante notare la possibilità di un duplice approccio del parallelo Socrate-Cristo che ha, com'è noto, una lunga storia. Kierkegaard poneva, al punto decisivo, una netta opposizione fra i due perché Socrate non può non rinviare alla verità sempre distinta da lui, mentre Cristo può affermare di essere egli stesso la verità e di poterla comunicare personalmente [61]. Hamann invece preferiva sottolineare le affinità: Socrate sacrifica la sua esistenza per essere fedele al *daimon* che lo guida, cosí come Cristo accetta la croce in obbedienza alla volontà del Padre [62].

Sono aspetti ugualmente validi e complementari: il secondo mette in luce l'elemento che informa la vita dei due personaggi in questione; il primo ne preserva il limite, mostrando la trascendenza irrinunciabile della figura cristica [63].

In terzo luogo interroghiamoci sulla struttura di questa figura archetipale cristiana onde distinguerla da quelle naturali, mitiche, religiose: da un lato deve risuo-

---

[57] *Ibidem*, 152.
[58] *Ibidem*, 151.
[59] *Ibidem*, 152.
[60] *Ibidem*, 153.
[61] *Ibidem*, 154 ss.
[62] *Ibidem*, 155.
[63] *Ibidem*, 155-156.
[64] *Ibidem*, 156-158.
[65] *Ibidem*, 158-159.

nare il *si comprehendis non est Deus* secondo le categorie della *via negationis et eminentiae*; dall'altro deve risplendere la visibilità indiretta del mistero, tramite cui siamo introdotti nella verità tutta intera in forza dello Spirito che ci inabita [64].

Si accede cosí (ed è il quarto momento) all'originalità assoluta di una conoscenza di fede, tesa fra il carattere soprannaturale del suo oggetto ed il fascino da questi esercitato sul soggetto credente, sola suscettibile di discernere la figura, rispettando la natura propria dell'azione rivelatrice [65].

A questo punto Balthasar può infine ricercare il ruolo riservato alla ragione umana nella dinamica dell'auto-attestazione divina: è l'occasione per ribadire la necessità di una figura strutturante l'atto di fede, che ne resta dipendente [66]; i limiti di ogni comprensione umana della figura di rivelazione [67]; la possibilità di cogliere siffatta figura come elemento oggettivo capace di eclissare ogni proiezione o anticipazione soggettiva [68].

Questa lunga disanima non ci ha tuttavia ancora introdotti all'attestazione concreta dell'autorivelazione divina, cosí come deve attuarsi nella prospettiva dell'evidenza soggettiva; solo ne ha posto le basi anticipando qualche pietra miliare e rendendoci attenti a riduzioni da evitare; gli sviluppi sono oggetto di un'indagine ulteriore dedicata alla dialettica che sottende il testo della 1 Gv 5, 9-10 da cui siamo partiti [69].

4. Dopo aver sottolineato ancora una volta l'oggettività della rivelazione divina cui corrisponde la risposta umana della fede [70] e averne trovato il principio giustificante nella libera azione dello Spirito che c'inizia alla verità rivelata aprendocene significati prima nascosti [71],

---

[66] *Ibidem*, 159.
[67] *Ibidem*, 160.
[68] *Ibidem*, 160.
[69] *Ibidem*, 161-166.
[70] *Ibidem*, 160-161.
[71] *Ibidem*, 161-162, 165-166

Balthasar ripropone la tematica del *rapporto fra la figura ed i segni che la manifestano,* ricuperando il meglio della tradizione patristica e medioevale. In chiave cristiana questo è un problema ineliminabile, poiché « la figura cristica non si pone mai isolata di fronte al credente »; essa si manifesta sempre con molteplici legami che la situano storicamente e dommaticamente in un insieme di verità [72], di segni [73], di mediazioni ecclesiali insopprimibili [74], che garantiscono da una caduta nel relativismo [75].

Rileviamo ulteriormente il punto di partenza. « L'evidenza centrale da cui tutto dipende è la *percezione* della figura divina ed oggettiva di Gesú Cristo — figura che non è creduta, bensí *vista,* sebbene mai si cessi di credere a Cristo. In essa brilla la gloria oggettiva di Dio, poiché è il *Kabôd* definitivo inviato per ricoprire con la propria ombra il tabernacolo della creazione tutt'intera. Ogni armonia della ricerca teologica, se è fondata veramente e scientificamente, deriva da questa gloria e ne rende testimonianza » [76].

È la relazione *lumen-species* a balzare in primo piano e ad essere posta a servizio di un'oggettività radicale [77]. Infatti « è precisamente nella percezione della figura rivelatrice e rivelata che la fede diventa luminosa » [78]; è in essa ugualmente che l'uomo si scopre capace di una risposta adeguata alla parola che lo chiama [79].

Sviluppando questa premessa in maniera concreta accediamo ad un primo momento ancora generale, seppure molto signficativo, nella lettura dei segni che circondano la figura di Cristo. « Fra essi gli uni l'annunciano e designano (come l'esistenza del popolo d'Israele cosciente del suo carattere profetico e messianico),

---

72 *Ibidem,* 166-167.
73 *Ibidem,* 167, 171, 174.
74 *Ibidem,* 177, 182-183.
75 *Ibidem,* 182.
76 *Ibidem,* 171.
77 *Ibidem,* 181.
78 *Ibidem,* 183.
79 *Ibidem,* 183; cfr. 181-183.

gli altri vi procedono (come le parole che ne rivelano la potenza ed il mistero) e ne sono strettamente dipendenti quanto al loro significato e alla loro credibilità ». Propriamente parlando, i primi non devono essere creduti, in quanto se ne può vedere subito l'accordo con la figura qualora ci si ponga nella giusta prospettiva. Per i secondi le cose sono un po' differenti. Consideriamo innanzitutto i miracoli. Come tali sono *segni manifesti* della potenza divina; ne diventano *segni manifestanti* se sono decifrati in una determinata maniera, cioè quando lo sguardo del credente è sufficientemente chiaro e penetrante per cogliere il rapporto oggettivo ed evidente che intercorre fra essi e la potenza divina che ne è la fonte. E poi vi sono le parole che esprimono realtà invisibili e che devono essere credute senza che un nesso sia percepito, senza che alcuna via di controllo sia aperta, all'infuori del fatto che provengono da Cristo e che esigono la nostra adesione.

Queste distinzioni ci aiutano a comprendere che « nella fede cristiana non tutto deve essere colato nel medesimo stampo e trattato secondo lo stesso modello. Cosí bisogna distinguere nettamente tra la fede che dobbiamo a Cristo messaggero, annunciato, inviato, Figlio di Dio e la fede in quelle delle sue parole che propongono misteri indecifrabili. Queste ultime dobbiamo accoglierle, perché come dicono gli apostoli, abbiamo riconosciuto credendo (o creduto riconoscendo) che Cristo è Figlio di Dio e che ha parole di vita eterna. Si tratta di due realtà situate su piani differenti: la fede che sostiene tutto è quella percezione della figura cristica, nella quale il soggetto che vede è contemporaneamente soggiogato dal mistero inesauribile che lo supera » [80].

Crediamo ai miracoli che costellano la vita di Cristo e che ci fanno intravvedere la sua origine e la sua missione, perché ne percepiamo l'intima consonanza con

---

[80] *Ibidem*, 167-168.

la rivelazione offertaci nella figura: cosí la teofania del battesimo, la gloria della trasfigurazione, lo splendore della resurrezione ci sono comprensibili nel loro significato profondo solo se ne intravvediamo la connessione con la figura da cui traggono luce e a cui apportanto tratti sempre nuovi [81].

Crediamo pure ad altri misteri, ad esempio ai sacramenti, perché sono legati ad una parola cui diamo fiducia, al di là di ogni *ratio theologica* [82]. Insomma ciò che realmente conta nel rapporto *figura-segno manifestante* è il rispetto rigoroso dell'analogia della fede, che sola permette una gradualità nelle verità che irradiano da un unico centro [83].

Il nostro problema esce cosí dalle secche dell'apologetica manualistica per immergersi nel centro stesso della dommatica [84]: ogni segno rinvia alla figura, poiché da essa trae origine e giustificazione; l'adesione di fede non può non essere differenziata [85].

Queste precisazioni si approfondiscono se si esamina il rapporto intercorrente tra la figura cristica e l'Antica Alleanza. Balthasar reagisce vigorosamente contro una lettura simbolica o allegorica dell'Antica Scrittura [86]. « Non bisogna pensare che il Vecchio Testamento debba fornire al Nuovo solamente un arsenale di simboli e di situazioni tipiche, una collezione di tubi colorati di cui l'artista divino abbisogna per comporre la sua opera magistrale, un alfabeto o un lessico con cui il poeta divino potrebbe finalmente terminare la sua composizione ». Naturalmente non deve esser sottaciuta la destinazione dell'Antica Alleanza: « nella sua fondazione ed in tutte le sue fasi essa è un cammnio verso il Cristo e nell'ora decisiva, un incontro con Lui in una dialettica di elezione e di riprovazione, intrinsecamente

---

[81] *Ibidem*, 168-170.
[82] *Ibidem*, 170-171.
[83] *Ibidem*, 168-171.
[84] *Ibidem*, 171-172.
[85] *Ibidem*, 172-174.
[86] *Ibidem*, 174-177.

esigita e segnata dalla Nuova Alleanza »[87]. L'Antico Patto non può essere considerato come un gioco d'immagini, bensí come una strada che veicola una vita ed un'esistenzialità insopprimibili[88]. Il suo rapporto con il Nuovo è siglato dalla figura e si esprime con il commento patristico dell' *apó doxês eís dóxan*[89]: figura e segni intrattengono una connessione profonda e non meno evidente, in cui è ugualmente all'opera l'analogia della fede.

Parimenti, enucleando questi principi, è possibile chiarificare il nesso esistente tra la figura e la predicazione ecclesiale. Si tratta pure qui di un rinvio: « Il kerygma ufficiale ed autoritativo resta un rimando alla rivelazione »; « se la funzione ecclesiale è un servizio, allora sempre rilega il credente al Signore della Chiesa »[90]. Balthasar schizza cosí una sobria teologia del magistero, veicolando nel contempo una relazione puntuale fra ortodossia ed ortoprassi, grazie alla figura che le fonda, le articola e le esprime[91].

Enucleazione della dottrina neotestamentaria sulla fede; necessaria espressione in una figura oggettiva che si autoattesta nell'uomo e nella storia; relazione tra figura cristica e segni che la esprimono: è su questa base che finalmente possiamo abbordare la seconda parte del nostro cammino e cogliere la risposta dell'uomo. Poiché Cristo è *archegós kaí teleiôtês tês pistéos*[92] il

---

[87] *Ibidem*, 175-176.
[88] *Ibidem*, 176.
[89] *Ibidem*, 176-177.
[90] *Ibidem*, 177-180; cit.: p. 179.
[91] *Ibidem*, 180.
[92] *Ibidem*, 185; riferirsi a *Fides Christi* (1960), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 41-73 e in *La foi du Christ*, 13-79; *La foi dans l'alliance*, in *La foi du Christ*, 81-127; e pure *Sequela e ministero* (1960), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 75-137. Balthasar si riferisce spesso a J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952. Il discorso resta qui generale: altri articoli potrebbero essere citati: segnaliamo solo *Filosofia, cristianesimo, monachesimo* (1960), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 327-362, soprattutto i paragrafi *Ipsa philosophia Christus*: pp. 327-338 e *Vita cristiana come filosofia*: pp. 338-354: « È noto che i Padri designavano come *philosophia* una vita cristiana praticata coerentemente nel mondo » (327), conforme a Cristo (329); una saggezza vissuta (330, 332, 334); una *praxis pneumatike* (337); una tensione verso il centro (339); una collaborazione con Dio (353); un atto di amore che si rinnova nella contemplazione del mistero (356-357). Si ritrovano in questo articolo

problema si formula cosí: « Come l'uomo può corrispondere totalmente a Dio seguendo la figura archetipale » [93].

Tre momenti schizzeranno una strada: la descrizione dell'esperienza cristiana; la necessità di una figura archetipale per garantirne la verità e l'oggettività; la dialettica della trasmissione. La dottrina classica dei " sensi spirituali " fornirà una ricapitolazione [94]. È questo un paragrafo ricco in illustrazioni che la nostra disanima potrà solo accennare; nella sobrietà del rimando il lettore vorrà ben cogliere la complessità di una tematica suscettibile di poliedrici approcci.

5. La fede cristiana può essere oggetto di esperienza? Agostino ha risposto affermativamente senza esitazioni: il cristiano sa di aver riconosciuto ed affermato in Cristo il Figlio di Dio; san Tommaso ne ha adottato la soluzione allorché scrive: la fede è *ut forma intelligibilis* e la ragione umana vi accede *per interiorem actum cordis; nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.* Tuttavia entrambi restano ad un dato psicologico e si limitano a trasporre teologicamente ciò che costituisce l'argomento della loro trattazione gnoseologica, senza reduplicarlo in una figura oggettiva; è possibile individuare con tali mezzi quanto di specificamente soprannaturale è prodotto da Dio nell'atto di fede e farne l'esperienza?

La questione è grave. San Tommaso vi risponde ricorrendo ad una distinzione tra *fides informis et fides supernaturalis*: della prima si può avere un'esperienza configurata nella sottomissione al deposito rivelato, cosí come è trasmesso dall'autorità ecclesiastica; della seconda è negata ogni certezza sperimentale, sebbene

---

gli aspetti cristico (330), ecclesiastico (358-361), trinitario (356 ss.), escatologico (348-350); cosí pure troviamo ripetutamente affermato il principio di analogia dell'essere come espressione della distinzione creatore-creatura (343 ss.).

[93] *La gloire et la croix,* I, 185; *Fides Christi* (1960), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 48-59 e in *La foi du Christ,* 28-51.

[94] *La gloire et la croix,* I, 185-254, 254-308, 309-360.

ne possa essere offerta una certa qual esperienza, come avremo occasione di vedere, ricuperando in altro contesto parecchie di queste affermazioni.

Caetano si muove nella medesima direzione. Ma la situazione peggiora nettamente con Suarez ed i suoi numerosi discepoli: poiché il soprannaturale è inaccessibile alla psicologia naturale, la riflessione sull'atto di fede non raggiunge se non una certezza congetturale; il solo criterio sicuro è esterno ed è rappresentato dall'obbedienza alla regola di fede ecclesiale; grazie ad essa teologicamente parlando, si può conoscere (senza esperimentare) la fede come *donum infusum*[95].

La distretta in cui ci ha condotti quest'accenno storico, c'invita a rivedere i principi che sottendono le soluzioni: « Un tale minimalismo infatti non sembra corrispondere alla coscienza ecclesiale, quando ad esempio al battezzando adulto la fede è richiesta come un fatto incontestabile ed una realtà sicura ed allorché questa medesima fede (tramite il sacramento) è definitivamente radicata in lui, compiuta, resa interiormente luminosa »[96].

Il dato scritturistico non pare maggiormente rispettato: « la confessione di fede del battezzato (che umanamente può essere pronunciata in tutta sincerità) non è che l'inizio di un rapporto esistenziale di alleanza con Dio: solo la vita mostrerà se l'uomo la prende sul serio o se preferisce altre strade »[97]; una certa esperienza interiore pare necessariamente richiesta per sapere ove e come dirigersi. La via psicologica ha indiscutibilmente i suoi vantaggi che possono essere ricuperati[98], se tuttavia il punto di partenza è un altro, strettamente oggettivo e teologico. « Quando il regno degli archetipi (il mondo delle Idee che è il Logos di Dio) s'incarna e si presenta come archetipo dell'uomo e del cosmo tut-

---

[95] *Ibidem*, 188-190.
[96] *Ibidem*, 188.
[97] *Ibidem*, 189.
[98] *Ibidem*, 186-187, 189.

t'intero, non si può non corrispondere con una disponibilità totale, mediante la quale l'uomo fa della propria esistenza una materia malleabile, suscettibile di riceverne l'immagine e la forma. La sua bellezza infatti è talmente attraente che non si può non camminare al suo seguito. Quest'archetipo che è uscito da Dio, non può essere derivato dalle profondità dell'uomo: nessuna analisi, anche la piú penetrante, potrà ridurlo ad immagine perduta da restaurare (come nella tradizione platonica) o ad archetipo nascosto da portare alla luce ed alla conoscenza (come vorrebbe Jung). Qualunque siano quegli ideali umani prima sepolti, poi scoperti ed infine esposti nei musei dell'umanità dopo una purificazione ed una restaurazione integrale, non saranno mai l'immagine che Dio ha inviato egli stesso nel mondo in piena libertà: " Questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo ". Non è quindi l'esperienza della totalità e delle profondità umane che è la strada aperta sull'esperienza cristiana della fede » [99].

Questa può essere solo « la crescita della propria esistenza individuale in quella di Cristo, in forza dell'azione divina che opera sempre piú nel credente, secondo le parole dell'apostolo: fino a che il Cristo sia formato in voi » [100].

Il centro di spiegazione della figura cristica non si trova su piano umano, ma unicamente nel dato costituito dalla sua filiazione divina: « Esercitarsi a vivere in questa figura soprannaturale significa pure sforzarsi di vivere (e quindi di esperimentare) nella sfera della realtà divina » che cresce nel credente [101]. La primitiva esperienza di fede appena embrionale trapassa in una nuova certezza, che si può caratterizzare a ragione come esperienza cristiana [102].

---

[99] *Ibidem*, 187.
[100] *Ibidem*, 190.
[101] *Ibidem*, 190.
[102] *Ibidem*, 190; cfr. *Filosofia, cristianesimo, monachesimo* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 327 ss.

Questi dati ed il metodo che ci ha aiutato a scoprirli si possono agevolmente verificare studiando alcuni testi di Paolo e di Giovanni, che nella loro complementarietà illustrano un'unica pregnante direzione di fondo. Il passaggio classico della 2 Co 13, 3-9 mostra come per Paolo l'esperienza di fede sia una prova concludente, purché sia condotta *dalla fede alla fede*[103]; altri passi come Fil 1, 19-20 insistono sulla forza del *vivere in Cristo* o, come Fil 3, 10-12 dell'*essere afferrati da Lui*[104]; sempre vi è un dinamismo, una corsa, un movimento che tende ad un fine e che giustifica fondandola, la prospettiva della speranza cristiana[105].

Nella teologia paolina vibra una conoscenza di fede acquisita tramite il cammino (*Erfahrung*): è il passaggio dall'uomo psichico che possiede solo teoricamente lo Spirito, all'uomo spirituale che ne vive; è la fede immessa nella vita; è l'accesso concreto alla realtà trinitaria che ci ha fatto per prima misericordia[106].

Due sono i poli che Paolo privilegia nella sua esposizione: l'aspetto ecclesiale e quello oggettivo. Il primo impedisce lo splendido, quanto cristianamente impossibile, isolamento, poiché ogni esperienza di fede (pur nelle peculiarità che la contraddistinguono e che caratterizzano le varie funzioni nella Chiesa) fa sempre parte del bene comune di cui vivono i credenti[107]. Il secondo richiama il fondamento dommatico, costituito dalla testimonianza interiore dello Spirito Santo, secondo la dottrina della lettera ai Romani[108]; è cosí possibile dirimere ogni altra esperienza religiosa e giudicarla come conviene[109].

Con Giovanni è proposto un altro cammino: passiamo « da un mondo agitato impetuosamente e quasi bru-

---

[103] *La gloire et la croix* I, 190-191.
[104] *Ibidem*, 192-193.
[105] *Ibidem*, 192, 195.
[106] *Ibidem*, 192, 193.
[107] *Ibidem*, 193-194.
[108] *Ibidem*, 195-196.
[109] *Ibidem*, 196.

talmente al riposo di *ciò che dimora* »[110]; trascendiamo le favole senza consistenza proprie di uno gnosticismo contro cui Paolo stesso ha dovuto combattere, per immergerci appieno nel mistero dell'incarnazione, in maniera calma e contemplante[111]; la prospettiva estetica ne esce rafforzata. Nella teologia giovannea infatti (soprattutto nella prima lettera, testo privilegiato per la nostra indagine) non si può prescindere dalla contemplazione estetica: « Perché *la gloria divina si manifesta nella carne, in una figura finita, unica, assolutamente privilegiata, irriducibile;* nessuna possibilità filosofica, mistica o religiosa può trascenderla, spiritualizzarla, dissolverla; in essa si rivela l'essere in tutta la sua profondità »[112].

Dio si rende presente in una figura umana, degna d'amore e d'adorazione, capace di trasfigurare il tutto in una luce eterna, suscettibile di fare cessare l'angoscia del peccato che attanaglia ogni uomo. « L'esperienza estetica unisce la figura individuale assolutamente concreta al significato piú universale possibile »[113]. Essa permette infatti di attingere in *questa figura singolare* l'epifania del mistero dell'essere e la realizzazione del *kairòs* da cui tutto dipende. Concretamente vediamo come in una figura *species* e *lumen* coincidono, rendendo trasparente la realtà dell'incarnazione per tutti coloro che intendono vederla[114]. È la forza di quelle *formule d'immanenza reciproca* cosí caratteristiche della teologia giovannea e senza paralleli nella letteratura extra-cristiana, che rilevano l'inabitazione divina nell'uomo e, fondata su essa, la partecipazione dell'uomo alla vita di Dio[115].

Tale esperienza cristiana ha ora l'arduo aspetto di una lotta[116] ed ora la gioiosa prospettiva del dono di

---

110 *Ibidem,* 196.
111 *Ibidem,* 197.
112 *Ibidem,* 197.
113 *Ibidem,* 198.
114 *Ibidem,* 199.
115 *Ibidem,* 199.
116 *Ibidem,* 199.

sé [117]: essa infatti « non può mai essere definitivamente limitata ad un contenuto o ad uno stato particolare, ad un'impressione sensibile o spirituale, ad un sentimento o ad un'esperienza vissuta; poiché significa l'ingresso progressivo dell'uomo credente nella realtà totale della fede, realizzata in tappe successive » [118]. Tuttavia nell'irriducibile varietà d'espressione permane una struttura ineliminabile che Giovanni condensa cosí: la fede c'immette in una prospettiva trinitaria; ha il suo centro oggettivo nell'irradiante figura cristica; non sopprime bensí anima l'attesa del ritorno escatologico, ove e quando trapasserà in visione [119]. È siffatta articolazione che impedisce ogni sintesi artificiale e che obbliga ad una concezione circolare dell'esperienza di fede [120].

Paolo e Giovanni s'incontrano cosí nell'affermazione fondamentale. Per il primo l'esperienza del cammnio di Damasco resta preponderante, colorando l'esposizione della sua dottrina: si sa vinto dalla forza di Cristo e immerso in un nuovo eone; per il secondo è l'incontro con Gesú sulle rive del Giordano ad essere capitale: andarono a vedere ove abitava e restarono con lui tutto quel giorno [121]; ma ciò che conta è la figura che entrambi li attrae e li sottomette: l'esistenza cristiana non può essere se non *phanerosis* (2 Co 4, 2) della morte e risurrezione di Cristo; quest'aspetto oggettivo ricapitola e giustifica la totalità di vita che integra in sé gli atti particolari e differenziati, che a diversi livelli costellano il nostro cammino verso Cristo [122].

Quest'illustrazione scritturistica invita a riprendere il tema classico della *psicologia dell'atto di fede* (diciamo meglio: *della sua esperienza*), che solo ora può essere sviluppato senza timori e con pieno frutto. « Le molteplici deviazioni della teologia dell'esperienza de-

---

117 *Ibidem*, 200-201.
118 *Ibidem*, 202.
119 *Ibidem*, 202-203.
120 *Ibidem*, 198, 200, 202, 204.
121 *Ibidem*, 196 ss.
122 *Ibidem*, 204-205.

rivano tutte dal fatto che il sentimento è stato concepito troppo come un atto particolare, come un qualcosa che vive parallelamente alla ragione ed alla volontà, e troppo poco integrato nella globalità dell'esistenza personale. Conseguentemente i criteri concernenti la relazione uomo-Dio sono stati posti troppo esclusivamente in una sfera emozionale e troppo poco nella possibilità di sperimentare nella loro globalità gli atteggiamenti e le reazioni strutturanti l'esistenza umana, attraverso momenti particolari »[123].

Malgrado le aporie prima denunciate, è merito insigne di Tommaso d'Aquino l'aver operato siffatta integrazione ad un livello ontologico, prima di ogni distinzione strettamente gnoseologica o psicologica fra esperienza attiva e passiva o di ogni differenza tra *fides informis* e *fides supernaturalis,* quindi prima d'imboccare quel vicolo minimalista da cui l'oggettività della figura estetica ci ha preservato.

Secondo il nostro autore l'accordo intercorrente fra il soggetto esperiente e l'essere nella sua profondità metafisica si deve qualificare come *adesione a priori, consensus, cumsentire, inclinatio ad rem ipsam*; istintivo nell'animale, è sempre legato ad una certa compiacenza spirituale (*delectatio*) nell'uomo: *accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea*; questo ancora precedentemente ad ogni *assentire*[124]. Si tratta perciò di un'esperienza originale che rinvia ad una sorgente inaccessibile e che è suscettibile solo di un'elaborazione noetica *in chiave negativa,* proprio perché non è il risultato di un ragionamento logico, bensí quanto sostiene ogni logica[125]. Con le riserve d'uso sottese all'applicazione del principio d'analogia fra creatore e creatura[126], l'elaborazione teologica di simile

---

[123] *Ibidem,* 207.
[124] *Ibidem,* 206.
[125] *Ibidem,* 207.
[126] *Ibidem,* 206-208.

integrazione metafisica non pone particolari problemi[127], specialmente se si pone subito in evidenza *la corrispondenza oggettiva fra l'uomo e la figura della rivelazione,* alla cui origine si pone non una relazione metafisica naturale, ma *la grazia dello Spirito* che offre all'uomo la capacità di *discernere* tale figura, di *goderne,* di *esperimentarsi come posseduto da essa*[128].

Tenendo quindi presente la dichiarazione del Concilio Lateranense IV (*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*) e la reduplicazione operata a livello di figura, Balthasar propone una duplice pista di lettura. Punto di partenza è la trasformazione operata dalla grazia nell'uomo: « La partecipazione soprannaturale alla natura divina crea (non vi è termine piú adeguato di questo) una nuova connaturalità dell'anima con le cose divine, tradotta immediatamente in inclinazioni e disponibilità nuove, modificando cosí la relazione puramente naturale intercorrente fra Dio ed il creato »[129]. È quanto veicola la dottrina tradizionale delle *virtú infuse,* che appunto intende esprimere la novità assoluta verificatasi per opera di Dio. Tuttavia tale connaturalità non è immediatamente cosciente; dipende dalla disposizione con cui la persona ratifica le nuove possibilità che le sono gratuitamente offerte, mettendo in opera la sua libertà; è soggetta ad un cammino progressivo. I Padri della Chiesa avevano sviluppato questi dati con la dottrina del *sensorium,* del *sapor divinus,* dell'amore carnale trasformato in amore spirituale. Il battesimo costituisce la nuova nascita e quindi la *illuminazione;* l'eucaristia è l'apice dell'unione con Cristo e perciò la *sobria ebrietas;* fra le due realtà sacramentali il lungo cammino della purificazione, apprendistato in cui s'alternano consolazione e desolazione[130].

---

[127] *Ibidem,* 207-208.
[128] *Ibidem,* 208.
[129] *Ibidem,* 209.
[130] *Ibidem,* 209-211, 212.

Tommaso d'Aquino non se ne discosta trattando dei doni dello Spirito: *Spiritus Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei instituit* [131]; simile ad un'arpa il cristiano vibra, fornendo accordi (*Stimmung*) prima inconcepibili [132]. Ma la dottrina tomista apre la strada ad una seconda considerazione. Lo Spirito da cui il cristiano è condotto, è sempre « Spirito del Padre, del Figlio fatto uomo e della Chiesa sposa del Cristo » [133]; contro ogni mistica ascendente tesa verso una contemplazione immediata, lo Spirito impone le necessarie mediazioni caratteristiche della nuova economia, rivelata nella figura cristica [134]; contro ogni prospettiva solitaria ed individualistica, lo Spirito c'immerge nell'esperienza ecclesiale che, sola, è feconda [135]; contro ogni trionfalismo, lo Spirito ci indica la via seguita dal Figlio che nel soffrire apprese l'obbedienza [136].

È qui che si radicano le caratteristiche del *sentire cum Ecclesia* e le proprietà dell'*anima ecclesiastica;* lo Spirito non può condurre che ad una comprensione piú profonda dell'*hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu;* sotto la sua guida la Chiesa non può che pregare cosí: *ut per haec sacrosancta mysteria in Illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia* [137].

L'esperienza della fede è certo una realtà; per ovviare comprensibili errori la si è spesso sminuita; non ci si è accorti che cosí facendo si privava la teologia (se non la fede cristiana) di un aspetto estetico che le è irrinunciabile. Intendendo evitare simile impoverimento, Balthasar ha percorso un cammino oggettivo verso la figura della rivelazione, poggiandosi dapprima sull'analogia dell'essere e reduplicandola quindi con un principio teologico. Gli accenni che il nostro autore ha

---

[131] *Ibidem,* 211.
[132] *Ibidem,* 211-212.
[133] *Ibidem,* 212.
[134] *Ibidem,* 212-213.
[135] *Ibidem,* 212, 213, 215-216.
[136] *Ibidem,* 213-215.
[137] *Ibidem,* 216.

posto e che noi abbiamo rilevato sarebbero ampiamente sufficienti a giustificare la soluzione prospettata; Balthasar preferisce approfondirla ulteriormente arricchendola con una prospettiva scritturistica e storica che non è inutile seguire nelle grandi linee; malgrado le ripetizioni inevitabili apprenderemo cosí a trarre dalla tradizione cose nuove e cose antiche con un limpido e sereno sguardo critico [138].

L'*Antico Testamento* non concepisce un incontro con Dio se non nella sua globalità: « Conoscere Dio possiede l'urgenza e l'intimità spirituale e corporea della relazione intercorrente fra un uomo ed una donna; è conoscenza della vita, della presenza, dello scambio dialogico esistente in ogni incontro e non una fredda speculazione sull'essere di Dio o sul suo disegno di salvezza » [139].

Potremmo dire che l'uomo dell'Antico Testamento non può sottrarsi a questa esperienza di Dio: l'alleanza è ineluttabile; la potenza divina si manifesta con forza; se non imparerà a conoscere la grazia di Dio, esperimenterà la collera divina come una maledizione. Promesse e minacce hanno lo stesso sbocco: far conoscere esistenzialmente chi è Yahvé. L'Antico Patto rigurgita di teofanie e di visioni: non è giusto scartarle o spiritualizzarle, vanificandole: sono il cammino verso un'esperienza concreta che il popolo d'Israele in mille modi fa del suo Signore [140].

Questo aspetto permane anche *nel Nuovo Testamento*, tuttavia le cose si presentano qui un po' diversamente. L'esperienza di Dio passa ormai attraverso una figura umana e singolare e ne deve assumere i tratti caratteristici, poiché tale figura si pone come archetipale (come vedremo in seguito); essa diventa cosí sequela e discepolato; si tinteggia di sofferenza e di morte per apprendere il sentiero della glorificazione [141].

---

[138] *Ibidem*, 217-218.
[139] *Ibidem*, 219.
[140] *Ibidem*, 219-220.
[141] *Ibidem*, 220-223; soprattutto 222.

Agli albori dellla patristica *Ireneo di Lione* sa adattare l'esperienza biblica di Dio alla nuova problematica della teologia spirituale: nei suoi scritti *esperienza* significa due cose: « appropriarsi lentamente e penosamente quanto si prova nel tempo e comprendere a fondo quello che Dio è in verità per l'uomo » [142]; la forza della sua opera sta tutta nella prospettiva cristologica che la anima: « senza l'esperienza che Cristo ha fatto del peccato e della morte, non saremmo mai pervenuti all'esperienza esistenziale di Dio » [143]. Ireneo è un apice, pur essendo un inizio: il tema dell'esperienza del divino non raggiungerà piú tanta e tale profondità, pur essendo sviluppato abbondantemente soprattutto nella teologia orientale.

Dopo di lui, due vie si aprono, legate entrambe alla filosofia platonica ed alla grande figura di Origene, orchestrandosi diversamente: nella prima la fede diviene una luce interiore ed una esperienza realizzata; nella seconda Dio resta inaccessibile e la fede diventa al massimo l'atto piú totale con cui l'uomo trascende il proprio pensiero e la propria sensibilità [144]. Basterà notarne taluni grandi rappresentanti: avremo cosí un susseguirsi molto ricco di temi e di prospettive.

Sviluppando taluni lati della teologia origeniana, *Evagrio Pontico* incentra la sua dottrina sulla realizzazione graduale della visione immediata (*amesôs*) di Dio nella preghiera e nella contemplazione; ne è guida il senso spirituale (*aisthesis*) culminante nell'*apatheia* e nell'*anaisthesia;* suo apice è la tesi dei *cinque sensi spirituali,* non esente da un eccesso di spiritualizzazione [145].

Reagendo alla speculazione messaliana di cui pure subisce notevoli influssi [146], lo *Pseudo-Macario* batte una seconda pista. Alla base della sua teologia si trova quest'affermazione: « L'esperienza e la sensibilità religiosa,

---

[142] *Ibidem,* 224.
[143] *Ibidem,* 224.
[144] *Ibidem,* 239.
[145] *Ibidem,* 225-226.
[146] *Ibidem,* 227-228.

umana e sensibile riposano su un fondamento offerto a priori dalla rivelazione: l'anima è sensibile a Dio; tale sensibilità è rigenerata dalla grazia; ed è dolorosamente marcata dalle sofferenze che Dio subisce in Cristo »[147]. Simile premessa conduce a tre sviluppi maggiori: è nella corporeità stessa del Logos incarnato che si manifesta positivamente l'amore di Dio per gli uomini ed in essa deve essere esperimentata la conoscenza donata ai santi[148]; è nella croce e nella sofferenza che Cristo può essere conosciuto esistenzialmente[149]; è in un mistero nuziale che si ricapitola la fenomenologia dell'esperienza cristiana: la sposa soffre a causa delle ferite inflitte allo sposo[150].

Non stupisce quindi che lo Pseudo-Macario interpreti in questa direzione le grandi immagini che la teologia ha trasmesso come applicabili alla vita spirituale: la discesa di Cristo agli inferi per liberare Adamo peccatore; la traversata del deserto e l'ingresso nella terra promessa; la resurrezione di Lazzaro; la storia della caduta genesiaca[151]. Macario insiste sul lato *cosciente* dell'esperienza cristiana, sulla *lotta* sempre necessaria, sulla *consolazione* che non deve scadere in sicurezza e vanagloria[152]; la trasposizione simbolica gioca un ruolo importante nei suoi scritti[153]; ma l'aspetto oggettivo resta velato, quasi sottaciuto malgrado le premesse[154].

Con *Diadoco di Fotica* è posto un nuovo problema. Diadoco è alessandrino di formazione e assai vicino agli ambienti monastici che hanno accaparrato Evagrio; ma è anche un calcedoniano stretto ed un vescovo che ama sottolineare l'aspetto oggettivo della realtà sacramentale. La cristologia della *methamorphosis* cara alla dommatica e alla spiritualità alessandrina non

---

[147] *Ibidem*, 229.
[148] *Ibidem*, 228.
[149] *Ibidem*, 228-229.
[150] *Ibidem*, 229-230.
[151] *Ibidem*, 230.
[152] *Ibidem*, 231-232.
[153] *Ibidem*, 230.
[154] *Ibidem*, 226, 228, 229, 230, 232.

può essere mantenuta; il dogma calcedoniano impone una nuova visione dell'uomo e quindi una nuova versione della teologia dell'esperienza di fede; ne scaturisce un momento privilegiato per tutta la tradizione cristiana [155]. L'idea centrale si può cosí riassumere: « La via dell'esperienza spirituale procede da un sentimento indeterminato di presenza (*arretòs tis aisthesis parousias,* come aveva scritto il Nisseno) e attraverso gradi intermediari drammatici, giunge ad un'esperienza profonda (*bathutera aisthesis*) che deve necessariamente purificarsi, verificarsi, rendersi trasparente tramite i sentieri della notte che Dio impone, come pure mediante le prove piú umane dei vari mutamenti cui siamo soggetti. Diadoco interpreta questa via come sentiero dell'*eros* cristiano consequente, come un martirio interiorizzato » preludendo cosí temi esichiasti posteriori [156].

Quanto alla dialettica messa in opera da Diadoco si possono distinguere cinque grandi aspetti, dominati da un ritmo ternario, esprimentesi ora come *cupiditas, agere contra, caritas* ed ora come consolazione per il principiante, desolazione nelle lotte per coloro che si sono impegnati a fondo, nuovamente consolazione per gli uomini spirituali, senza significare con ciò un'impassibilità perfetta inattaccabile dalla tentazione, che sempre Dio può permettere [157]. Specificando abbiamo un primo grado, il battesimo, reduplicato da un secondo che ne manifesta l'aspetto esistenziale, nella conversione effettiva; quindi un terzo che significa la ricerca umile e paziente di Dio da parte dell'anima, reduplicato da un quarto costituente l'atteggiamento di perfetta obbedienza; infine un quinto ci presenta la " perfetta povertà ", allorché la grazia investe pienamente l'uomo, immergendolo in un'*apatheia* non esente da progresso

---

[155] *Ibidem,* 232-237.
[156] *Ibidem,* 237.
[157] *Ibidem,* 236 ss., 234.

(*peira*), cui la dottrina dei *sensi spirituali* offre insospettate movenze [158].

Infine con *Massimo il Confessore* i motivi evagriani e diadochiani si fondono con la mistica dionisiana: per lui « si tratta meno di un'esperienza immediata della presenza e della consolazione divine quanto piuttosto di tutta una dinamica dell'esistenza temporale tesa oltre se stessa, verso l'eone dell'eternità, suo fine ultimo in cui si radica pure la sua origine » [159]. Per quanto importante sia in Massimo la dottrina della *aisthesis* nell'esistenza quotidiana, liturgica, mistica [160], essa germina sempre nell'*oikonomia*, messa a servizio di una *schepsis* tesa a rinfocolare un'*ephesis* verso Dio, esercitata nella pratica della carità e dei comandamenti, purificata dalle scorie troppo umane. Sintesi possente della ragione teoretica e di quella pratica nell'ascesa mistica (diciamo meglio: *gnostica*, nel senso di *conoscitiva*) verso Dio, cui non è estranea la svolta aristotelica che, come abbiamo avuto occasione di vedere, trasforma la vita del Confessore [161].

Un colpo fugace all'Occidente rivela che tutti questi temi non sono assenti, sebbene siano piú limitati e generalmente piú dommatici: si ricordi *Agostino* con la sua insistenza sull'*oculus mentis* e sul *magister interior* [162]; si rammenti pure *Gregorio Magno* che trasmette l'eredità agostiniana unendola alla *sobria ebrietas* procurata dallo Spirito, mediando cosí (come *Cassiano* cui si riferisce costantemente) una pista che avrà i suoi sviluppi nel pensiero medioevale [163].

È noto quanto la *fides quarens intellectum* proposta da *Anselmo* affondi le sue radici in un'*experientia* fondata sulla *sapientia* e sulla *gravitas morum* [164]; parimen-

---

158 *Ibidem*, 237, 234, 235.
159 *Ibidem*, 238.
160 *Ibidem*, 238.
161 *Ibidem*, 238-239.
162 *Ibidem*, 240-241.
163 *Ibidem*, 241.
164 *Ibidem*, 241.

ti in *Bernardo*[165]; ed in minor misura in altri autori monastici[166]. Ma è soprattutto *Guglielmo di Saint-Thierry* a presentare con coerenza nel primo Medioevo una teologia dell'esperienza di fede, esponendola ora nell'antropologia (nettamente ispirata al Nisseno conosciuto tramite Scoto Eriugena) ed ora nella dottrina trinitaria (che rievoca Agostino). Al centro della sua esposizione sta questa affermazione: « Quando il peso dell'amore divino diventa preponderante nell'anima, mediante l'inabitazione dello Spirito di Dio, allora l'estasi d'amore si trasforma in percezione della presenza divina »[167].

Guglielmo insiste particolarmente su un simile *sentire et gustare* ed elabora anch'egli una dottrina dei *sensi spirituali* (ma ecclesiologica e dotata di un raro senso dell'economia di salvezza); lo può fare senza scadere nel soggettivismo, grazie all'apporto oggettivo e strutturante dellla sua dottrina trinitaria: « *amor ipse, hoc est quod tu es: Spiritus Sanctus tuus, o Pater, qui a tę procedit et Filio, cum quo tu et Filius unum est. Cui cum meretur affici amori, amor humanus divinus quodammodo afficitur* »[168]. Sebbene assai riservato, Guglielmo può parlare di una *ispirata experientia*, di una *conscientia intelligentis*, di un *sensus intus in seipso legens*, di un *sapor* e persino di un'*experientia per sensum certissima*[169].

Si ha qui un culmine dell'esperienza monastica; tuttavia un passaggio si opera assai presto con il cambiamento di clima rivelato da un *Abelardo*, da *Pietro il Cantore*, da *Stefano Langton*, da *Goffredo di Poitiers* e da altri ancora, come ha mostrato magistralmente J. Auer nella sua monografia consacrata all'alta scolastica, preparando una nuova sintesi[170]. Basterà citare

---

165 *Ibidem*, 241-242.
166 *Ibidem*, 245.
167 *Ibidem*, 243.
168 *Ibidem*, 245.
169 *Ibidem*, 244-245.
170 *Ibidem*, 245-247.

a questa proposito la posizione classica di *Tommaso d'Aquino*: partendo da una psicologia autonoma propria dello spirito finito ed elevando prudentemente su di essa la sfera dei doni, come luogo dello Spirito e come creazione di possibilità prima insospettate, egli stabilisce un equilibrio duraturo fra teologia monastica e tendenza scolastica. Il principio dell'esperienza mistica non attira piú tutto a sé, irresistibilmente, minacciando di assorbire l'aspetto oggettivo (e sacramentale); l'evidenza soggettiva non asservisce piú la figura oggettiva, anzi ne trae luce e vigore; l'economia storica riprende i suoi diritti [171].

Qui l'orizzonte resta largamente aperto ad una teologia dei doni dello Spirito Santo, ma ormai è pure strettamente legato alla risposta attiva che il credente è sollecitato ad offrire alla grazia [172]. Non sempre nella storia della teologia tale equilibrio è stato conservato; i pericoli di slittamento anzi sono stati tanti, che si è preferito spesso passare sotto silenzio una teologia dell'esperienza di fede, cadendo cosí in un eccesso non meno riprovevole; eppure seguendo taluni correttivi è possibile costruirne una cui Balthasar si dichiara debitore [173].

Tre pilastri devono sostenerla. Innanzitutto il principio scolastico *gratia supponit ac elevat naturam;* il che esige una relazione ontologica, una connaturalità intrinseca, che pure salvaguardi la novità e la specificità della rivelazione cristiana, secondo la bella espressione dell'Aeropagita: *patiendo divina didicit divina* [174]. In secondo luogo occorre evidenziare il rapporto intercorrente fra i doni dello Spirito Santo e l'essere dell'uomo nella sua interezza: donde una esigenza di totalità che ha trovato la sua espressione molteplice seppure unitaria nelle opere di Filippo il Cancelliere, Guglielmo d'Auvergne, Prevostino e Giovanni di Salisbury fra altri [175].

---

[171] *Ibidem,* 247.
[172] *Ibidem,* 247.

Ed infine (è forse l'elemento piú importante) non bisogna ritenere che l'esperienza della fede sia appannaggio di una certa categoria di credenti, mentre la maggior parte del popolo di Dio ne resterebbe esclusa. È urgente ricuperare il significato genuino di *gnosis* e ritrovare l'accezione autenticamente profonda della *mistica*[176]. Non esiste una differenza sostanziale fra la *mistica* debitamente intesa e l'*esperienza cristiana*; con la prima ci siamo abituati a considerare fenomeni particolari e straordinari, cosicché a poco a poco, quasi insensibilmente, abbiamo cominciato a ritenere la seconda come una specie di realtà in diciottesimo, uno stadio inferiore[177]. Allora anche la teologia ha cessato di essere fecondata dalla spiritualità e questa di essere irrorata dalla teologia: la simbiosi che tanto fascino suscita ancora negli *Esercizi* ignaziani si è scissa con gavi danni reciproci che abbiamo avuto occasione di considerare[178]. Quello che invece veramente conta non sono gli stati o i doni peculiari che possono caratterizzare il fenomeno mistico nell'accezione corrente del termine, bensí quella storia personale che ogni credente deve esperimentare e che è la misura del suo incontro con Dio[179]. Questi tre pilastri si fondono in un'unica esigenza d'integralità ed hanno una referenza comune. Sono ancorati infatti ad una figura oggettiva da cui provengono ed in virtú della quale esistono: è una figura rivelatrice ed estetica, assolutamente singolare ed irripetibile, dunque archetipale e teologicamente necessaria[179a].

6. Nessuno piú del Caetano ne ha affermato l'imprenscindibilità, prendendo le mosse da una definizione ge-

---

173 *Ibidem*, 246, 247, 248.
174 *Ibidem*, 248-249.
175 *Ibidem*, 249-250.
176 *Ibidem*, 250-251.
177 *Ibidem*, 252-253.
178 *Ibidem*, 251-252.
179 *Ibidem*, 253.
179a *Ibidem*, 254, 255-260.

nerale della rivelazione nell'economia della salvezza. « È indispensabile per il genere umano — di una necessità che deriva dalla soave disposizione con cui la saggezza divina ordina ogni cosa — che alcuni uomini ricevano da Dio una rivelazione delle verità da credere, in maniera da essere veramente certi che tali verità sono rivelate da Dio, cosicché altri uomini possano venir istruiti in esse, come gli allievi lo sono dai maestri » [180].

San Tommaso aveva scritto pure lui in questa direzione pagine notevoli, commentando nel suo trattato sulla fede testi come Rom 10, 17 o Eb 11 [181]. Partendo da questa constatazione, un'analisi teologica può mostrare facilmente la necessità della figura di rivelazione come fondamento dell'esperienza credente. Con Balthasar rileviamone brevemente i tre momenti di fondazione. Innanzitutto « Dio che si rivela è sempre percepito in maniera sensibile ed oggettiva »: « Nell'Antico come nel Nuovo Testamento le condizioni e le disposizioni soggettive possono variare enormemente; percezione di giorno o di notte, da svegli o da addormentati, tramite visioni, sogni, estasi. Non sono questi stati soggettivi ad essere determinanti, neppure nell'esperienza profetica; anzi si manifesta sempre e dovunque che la visione del testimone interessato suppone o è accompagnata da un avvenimento divino ed oggettivo; cosí è escluso che sia immaginazione o creazione soggettiva dell'uomo » [182].

Nelle apparizioni del Risorto, nelle visioni veterotestamentarie, nelle esperienze apocalittiche « l'accento è posto sempre ed indistintamente su ciò che è mostrato » [183]. Come Markus Barth ha dimostrato « è l'oggetto che determina totalmente, disponendolo, il sogget-

---

[180] *Ibidem*, 260.
[181] *Ibidem*, 260-261.
[182] *Ibidem*, 262, 263; rinvio all'opera di Markus BARTH, *Der Augenzeuge. Eine Untersuchung ueber die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel*, Zuerich 1946.
[183] *La gloire et la Croix*, I, 263.

to » [184]; e Balthasar subito aggiunge: « è questo un tratto caratteristico dell'estetica della rivelazione », il punto esatto d'inserzione della *charis* naturale e di quella soprannaturale [185].

In secondo luogo « la percezione biblica di Dio non è spiritualizzabile » [186]; essa « non è solamente il simbolo materiale di un'esperienza superiore di Dio *nella pura fede,* espressione in cui il termine *puro* significherebbe *purificato dal sensibile* » [187]; a questo proposito bisogna dire che « la poca stima attribuita alle visioni bibliche sensibili in tutta la teologia della mistica cristiana ha qualcosa di spaventoso » [188]. È uno scotto troppo alto pagato ad un platonismo cristiano ed in tempi moderni a Bultmann [189]; talora si spinge fino ad indicare « un disprezzo dell'Incarnazione » [190]; « la gloria divina si è infatti manifestata *nella carne* in maniera *definitiva* » [191]. Infine « ogni esperienza biblica di Dio è orientata verso il futuro: annuncia ed anticipa un'esperienza escatologica » [192]; segna quindi un *itinerario progressivo, a carattere prolettico* [193], che ben si esprime in una visione estetica della rivelazione; quivi infatti la figura rinvia ulteriormente al di là di se stessa: « Tutta la struttura della bellezza è riscattata solo quando, oltre la morte, si trova l'amato che è risorto » [194].

Oggettività, concretezza sensibile, anticipazione: questi tre aspetti esigono una *figura di rivelazione* che li possegga *in grado eminente* ed *assolutamente singolare;* non solo: deve possederli in tal modo *da poterli trasmettere;* ed ancora: deve porsi come *ricapitolatrice* di ogni altra esperienza e quindi in definitiva come

---

[184] *Ibidem,* 264.
[185] *Ibidem,* 264.
[186] *Ibidem,* 264.
[187] *Ibidem,* 267.
[188] *Ibidem,* 266.
[189] *Ibidem,* 265-267.
[190] *Ibidem,* 267-268.
[191] *Ibidem,* 268.
[192] *Ibidem,* 268.
[193] *Ibidem,* 268-270.
[194] *Ibidem,* 271.

fondamento inalienabile. Questi caratteri corrispondono a quanto d'ora innanzi chiameremo *figura archetipale* ed *esperienza archetipale.* Per la prima bastino tre citazioni. « La figura cristocentrica è per eccellenza il luogo dell'incontro fra Dio e l'uomo » e perciò « in un uomo singolare ed in una storia circoscrivibile la massima esperienza che l'uomo può fare di Dio » [195]. Secondo la testimonianza scritturistica « siffatta esperienza effettuata dal Verbo fattosi carne è esperienza di mediatore, destinata a trasmettersi per sua stessa essenza », onde un messaggio sia propagato ed una vocazione compiuta [196]. Nella figura cristica si ha perciò un'esperienza a *carattere inclusivo,* base per ogni altra [197].

A questo punto della nostra indagine si può porre l'affermazione basilare di tutta la teologia dell'esperienza di fede: « La figura archetipale è nello stesso tempo l'inimitabile e quanto deve assolutamente essere imitato » [198]; è « il metro divino che misura l'uomo » senza esserne misurato [199]; è la sorgente e la determinazione di ogni altra esperienza [200]. La figura archetipale è la via tracciata dall'alto per guidare l'uomo nella sua partecipazione di fede; *ex parte Dei* quindi e *non ex parte hominis;* nella libertà della rivelazione e dell'economia salvifica [201].

Donde le due piste che dobbiamo sviluppare. Dapprima bisogna considerare « l'esperienza archetipale nella sua oggettività » e nelle sue varie forme; quindi nel suo carattere d'inclusività, in quanto « ogni credente si trova rappresentato nella situazione d'incontro concreto che interessa *tutto l'uomo* » [202]. Ed è su questa linea che non dovremo solamente parlare d'*esperienza della fede* e neppure unicamente di *esperienze archeti-*

---

195 *Ibidem,* 254-257; citazione p. 256.
196 *Ibidem,* 257-258; citazione p. 258.
197 *Ibidem,* 258-259.
198 *Ibidem,* 256.
199 *Ibidem,* 257; cfr. 259-260.
200 *Ibidem,* 255, 256, 257, 258.
201 *Ibidem,* 257-258, 259-260.
202 *Ibidem,* 259.

pali fra loro subordinate secondo la regola inscritta nella *testimonianza oculare cui siamo chiamati a partecipare*[203], bensí dovremo concludere la nostra indagine sull'evidenza soggettiva in prospettiva di estetica teologica con un paragrafo sui *sensi spirituali,* perché essi hanno un posto ineliminabile nella conoscenza religiosa cristiana[204].

7. La figura archetipale per eccellenza, necessaria secondo le vie della rivelazione divina, ha essa stessa un'esperienza archetipale di Dio: è da questa constatazione cosí marcata nella Scrittura che occorre prendere le mosse nella prospettiva che ora ci occupa[205]. Tre affermazioni devono essere ritenute. Innanzitutto: « Gesú come Parola di Dio testifica quanto ha visto ed udito presso il Padre, perché è l'Unigenito che riposa nel seno del Padre; attesta ciò che il Padre gli ha insegnato e quello di cui è stato incaricato; Parola del Padre, esige la fede degli uomini »[206]. In secondo luogo: « Poiché però è Parola *incarnata,* attesta quanto afferma con la sua persona e con la sua esistenza, *di modo che* l'esperienza di Dio che è la sua può essere ripetuta dagli uomini che credono in Lui, non appena entrano in contatto con Lui nella loro esistenza corporea. La vita di Cristo si comprende come funzione, come dedizione per la parola del Padre, come servizio che non cerca il proprio onore e che si spinge fino alla morte. Di conseguenza, l'esperienza con cui il testimone oculare vi partecipa non può essere un oggetto di contemplazione estatica, bensí una sequela del Maestro, un conformarsi all'atteggiamento del Cristo »[207].

Cristo Dio e Uomo vive la sua *fides* nei confronti del Padre da cui proviene[208]; grazie alla strutttura d'in-

---

[203] *Ibidem,* 258.
[204] *Ibidem,* 254, 255, 259, 160.
[205] *Ibidem,* 271-279; cfr. *Fides Christi* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 41-74 e *La foi du Christ,* 13-79; cfr. pure *La foi du Christ,* 86-104.
[206] *La gloire et la croix,* I, 278.
[207] *Ibidem,* 279.
[208] *Ibidem,* 276-277.

carnazione « l'uomo che entra in contatto con Cristo, è veramente visto, sensibilmente toccato, chiamato da Dio nel Cristo; e a sua volta in Cristo può vedere, toccare Dio e rivolgergli la parola » [208]. O come Markus Barth ha scritto: « Per mezzo di Gesú Cristo il Padre intende, vede e tocca l'uomo, ascoltando la sua preghiera, osservandolo nella sua miseria, lasciandolo riposare sul suo petto. Ma vale anche l'inverso: il vero Dio è inteso, visto e toccato per mezzo di Gesú Cristo, perché in Lui la voce di Dio diventa percepibile, la sua gloria può essere vista e l'uomo, poggiato sul petto di Gesú, può entrare in Lui » [209].

Infine, ricapitolando: « L'esperienza di Dio in Gesú si rivela all'uomo come *esperienza discendente* dal Padre (Gv 6, 38), avviluppata dalla gloria divina che la precede e che la segue aprendo nuove prospettive (Gv 17, 5), rinviando il credente all'*ascensione futura* verso il Padre. Non si tratta dunque di un'esperienza statica, ma di un cammino sempre aperto » [210]. Si potrebbe senz'altro dire di piú e scrutare a fondo che cosa possa significare la *fides Christi,* vissuta nella *conditio peccatoris* propria della chenosi, dal punto di vista dell'esperienza filiale e intertrinitaria [211]; potremmo cioè intrattenerci a lungo sull'*experientia Dei incarnati* [212]; ma non potremmo aggiungere gran che al *divinum commercium* posto in evidenza [213]. Ci pare piuttosto necessario giudicare altre esperienze di Dio, partendo proprio da questa esperienza archetipale per eccellenza (perché realizzatasi nella figura che non ha uguali): precisamente quella che precede l'apparizione della figura nella carne degli uomini e quelle che le sono strettamente contemporanee o susseguenti [214].

---

209 *Ibidem,* 279.
210 *Ibidem,* 279.
211 *Ibidem,* 273-275, 276-277, 278.
212 *Ibidem,* 273, 274.
213 *Ibidem,* 272, 273, 276, 278, 279.
214 *Ibidem,* 256, 257, 259.

« L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento è un cammino verso il Cristo: è questo l'elemento comune di una diversità che non è possibile ridurre ad un semplice denominatore. L'insopprimibile pluralità di piani dipende da due ragioni. Innanzitutto, poiché, essendo la base della nuova ed eterna alleanza, deve contenerne la struttura, in maniera implicita seppure totale, proprio per quanto concerne l'esperienza di Dio in seno all'alleanza. In secondo luogo, essa conserva un carattere provvisorio. Questo vuol dire nuovamente due cose. Che l'Antico Testamento si rapporta al Nuovo come quanto è carnale si riferisce allo spirituale, come il tipo sensibile ha una relazione con il suo anti-tipo soprasensibile, in cui è superato; ma che resta, nella sua dinamica, educazione autentica e progressivo approccio di quanto è perfetto » [215].

Al di là dell'intreccio di prospettive letterarie e teologiche, l'Antico Testamento è nella sua globalità un tempo di rivelazione. « In Israele tutto vive sotto il segno di Dio che dispone, che giudica, che dona sovranamente la sua grazia » [216]; le esperienze che uomini particolari fanno di Dio lungo tutto il corso della loro storia, « devono essere registrate dal popolo come se fossero le *sue proprie* esperienze », quasi a rafforzare e a precisare l'esistenzialità dell'incontro quotidianamente attuato tramite la Legge o periodicamente nel ciclo liturgico [217]; in ogni caso esse hanno il loro centro strutturante nell'avvenire che le giudica e le dirime [218].

Si può certo dire che sullo sfondo di tale rivelazione si erge un rapporto estetico naturale o una religione primitiva che scopre la presenza del divino negli elementi creaturali [129]; si può affermare parimenti che in una prospettiva lontana si staglia quasi impercettibile

---

215 *Ibidem*, 279-280.
216 *Ibidem*, 282.
217 *Ibidem*, 283.
218 *Ibidem*, 284.
219 *Ibidem*, 285.

il *mythos*[220]; ma la rivelazione veterotestamentaria è irriducibile all'uno e all'altro[221]. Cosí pure si deve rifiutare una lettura spiritualizzatrice del cammino prospettato dall'Antico Patto e culminante in una figura oggettiva di rivelazione[222]. È necessario un uso corretto della tipologia promessa-compimento: il rapporto fra Antico e Nuovo Testamento non può essere inteso come se il primo contenesse ciò che è promesso ed il secondo quanto è compiuto; piuttosto si dovrà dire: l'Antico Testamento contiene la storia della promessa che si realizza nel Nuovo; promessa e compimento costituiscono un avvenimento globale di cui la Scrittura narra i momenti principali[223].

La specificità della rivelazione veterotestamentaria e la precisa relazione intercorrente tra i due Testamenti devono dirigere l'indagine sull'esperienza di Dio nell'Antico Patto: essa non è un grado inferiore dell'esperienza cristiana[224]; ne è parte integrante ed ineliminabile, come il veggente dell'Apocalisse ha visto piú di ogni altro autore neotestamentario[225]; pur essendo per sempre marcata dalla dialettica della figura verso cui tende, come l'*eros* descritto mirabilmente nel Cantico[226]. Se cosí si pone l'esperienza di Dio nel tempo che precede l'Incarnazione in quel mondo particolare di rivelazione costituito dal popolo dell'Antica Alleanza e se tale è il suo significato teologico, che cosa ne è di altre due esperienze, contemporanee al mistero del Verbo Incarnato: l'esperienza di fede della Vergine e quella degli Apostoli, in quanto testimoni oculari?

---

[220] *Ibidem*, 285; *mythos* inteso qui nel suo senso originario di *parola, rivelazione*: *Herrlichkeit* III/1, 20-225, soprattutto 201-211 ed anche *Rivelazione e bellezza* (1959), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 109-112.

[221] *La gloire et la croix*, I, 283, 285.

[222] *Ibidem*, 282.

[223] *Ibidem*, 281; nessuno piú di C. WESTERMANN, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart 1968 ha saputo cogliere brevemente tale prospettiva come abbiamo indicato in « Studia Patavina » 20, 1973, 169-170.

[224] *La gloire et la croix*, I, 280, 284.

[225] *Ibidem*, 284.

[226] *Ibidem*, 285; disamina piú lunga in *La foi du Christ*, 3-28, 52, 77-79, 81-86, 86-98.

Cominciamo dalla prima. « Là dove s'incontrano tutte le strade che conducono dall'Antico al Nuovo Testamento si trova l'esperienza mariale di Dio, cosí ricca eppure cosí recondita che si fatica a descriverla; tuttavia è importantissima perché sottende quanto si manifesta visibilmente; in essa Sion trapassa nella Chiesa, la Parola nella carne, il capo nel corpo; è il luogo della fecondità sovrabbondante » [227].

Oggettivamente parlando, « l'Incarnazione si attua grazie alla fede della Vergine » [228]. Ma questo " processo fisico " è nello stesso tempo una profonda esperienza spirituale [229], il cui fondamento ultimo si deve trovare nella verginità, in questa disponibilità totale di corpo e di spirito [230]. La rivelazione mostra come siffatta esperienza, in forza dell'elemento oggettivo che la veicola e a cui serve, è archetipale: « con la Vergine coperta dall'ombra dello Spirito cominciano i misteri del corpo mistico, che sono innanzitutto misteri dello Spirito vivente nel seno della Chiesa verginale » [231]; « l'esperienza che Maria fa del bambino che è suo Dio e suo Redentore è aperta senza riserve sulla cristianità; essa è a priori e totalmente un'esperienza-per-gli-altri; è disappropriazione in favore dell'intera comunità » [232]; « tutta l'esperienza mariale è in funzione della cristologia e dell'ecclesiologia » [233].

Di questa esperienza archetipale in cui vediamo come « quanto è funzionale non sopprima nell'economia divina quello che vi è di piú personale, bensí lo compia » [234], sottolineiamo particolarmente tre aspetti. La figura della madre veicola un destino di fede assoluta-

---

[227] *La gloire et la croix,* I, 286; maggiori dettagli in *Chi è la Chiesa?* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 153-162, 162-163, 170, 172-174, 176, 186-187 ove pure la prospettiva è differente, sebbene complementare. Cfr. pure P. Favraux e E. Bloom, in *Dossier Balthasar,* 172-177.

[228] *La gloire et la croix,* I, 286.

[229] *Ibidem,* 286, 287.

[230] *Ibidem,* 287, 288.

[231] *Ibidem,* 287.

[232] *Ibidem,* 287.

[233] *Ibidem,* 288.

[234] *Ibidem,* 288.

mente unico, eppure partecipabile: « L'esperienza della maternità mariale nella carne, che è esperienza di fede, resta a siffatto titolo irripetibile ponendosi come mistero di grazia irriproducibile. Però tale mistero è aperto a tutti. Aperto dal di dentro, dal seno stesso della Chiesa donde s'irradia la grazia di Cristo, non senza aver fatto antecedentemente l'esperienza del seno materno; aperto all'esterno, grazie a questa esperienza mariale che si condensa in una figura visibile: la figura della madre, cosí come Dio l'ha voluta nel suo destino di fede, affinché coloro che hanno occhi per vedere possano decifrare il mistero »[235].

Archetipale nella sua strututra, l'esperienza mariale di Dio lo è pure nella sua modalità: è povertà interiore, che richiama la chenosi suprema del Logos, seppure solo analogicamente; il suo fondamento « è la privazione di un'esperienza umana essenziale »[236]. « Se tale è l'origine, simile sarà pure la condizione per comunicare siffatta esperienza ai membri della Chiesa. Siamo ben al di sopra di tutti i criteri di ordine psicologico: la misura dell'esperienza cristiana non dipende per il credente da quanto ha saputo vivere personalmente, ma ad un livello differente ed in maniera decisiva da quanto posto ha saputo accordare in sé alle esperienze cristiane archetipali, fra cui quella mariale occupa un posto privilegiato »[237].

Anche qui un'esperienza di chenosi radicale. Ed infine un aspetto di genuinità che struttura sia l'esperienza di Maria e sia quella della Chiesa, solidale con la Vergine-Madre[238]. Esperienza archetipale quella della fanciulla di Nazareth, « perché unita al suo Figlio essa forma un gruppo indissolubile »[239].

Differente è invece l'esperienza di fede degli apostoli in quanto testimoni oculari. « Gli apostoli sono i fon-

---

[235] *Ibidem*, 289.
[236] *Ibidem*, 288.
[237] *Ibidem*, 288; cfr. 289.
[238] *Ibidem*, 288-289.
[239] *Ibidem*, 289. Cfr. *Der antirömische Affekt*, 164-170.

datori della Chiesa, ufficialmente scelti e chiamati dal Signore e la loro funzione primordiale è quella della testimonianza oculare. Sono ammessi infatti ad una comunità di vita con il Messia e vi intrattengono una relazione autenticamente umana, sensibile e spirituale con quest'uomo, che è il Figlio di Dio: sono con lui, vanno con lui, lo circondano, lo frequentano sempre piú di giorno in giorno. Formano la cellula primigenia della comunità promessa ed ormai realizzata da Dio in mezzo agli uomini. Tutti coloro che li seguono nel tempo e che intendono stringere comunità con Dio, devono unirsi a questo embrione primitivo » [240].

La loro è una comunità particolare. Anche la loro missione lo è: essere testimoni oculari dell'alleanza realizzata dal Signore [241]. Questa funzione ha essa stessa una struttura fondamentale ed irrinunciabile, in cui si possono distinguere tre momenti. « Come relazione con il Signore durante la sua vita pubblica, la passione e la morte è un'esperienza di Dio reale, comunitaria ed umana, che continua e conclude l'Antico Testamento, poiché la promessa dell'Emmanuele è compiuta. Tuttavia questa fase è limitata dalla morte di Gesú; i sensi degli apostoli abituati fino allora alla sua esistenza concreta, si urtano contro un vuoto, perché questa vita non può piú essere vista, intesa, toccata. Tutta l'esperienza umana degli apostoli si arresta durante il *triduum mortis,* per ricominciare con la resurrezione (senza continuità determinabile, susseguente ad un'interruzione che Dio solo può conoscere e determinare): con una sensibilità nuova essi esperimentano l'incontro con il Signore durante i quaranta giorni. La testimonianza oculare degli apostoli trae la sua forza proprio da quest'ultima fase; altrimenti non potrebbero rendere conto che di un uomo straordinario, dotato di profezia e miracoli. Tuttavia non tutto si limita alla resur-

---

240 *Ibidem,* 289-290; parecchi elementi anche in *Sequela e ministero* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 75-137, soprattutto 130 ss.

241 *La gloire et la croix,* I, 290, 258-259.

rezione contemplata, quanto piuttosto al fatto che l'uomo, manifestatosi dopo la resurrezione, era *lo stesso* da essi lungamente conosciuto e frequentato e che avevano visto soffrire e morire. Vederlo, ascoltarlo, toccarlo, constatare che mangia con loro, che porta i segni dei chiodi: tutto ciò riceve la sua portata proprio da questo presupposto »[242].

Questa dialettica è vissuta in maniera differente dai Dodici e da Paolo, l'apostolo che Dio stesso sceglie sul cammino di Damasco, perché diversa è la loro posizione[243]. Ai Dodici è richiesto di mediare la luce proveniente dalla resurrezione con la penombra della vita terrena del loro Maestro; di superare la fase didattico-profetica per giungere alla comprensione piena della parola pronunciata; di reinterpretare con l'aiuto dello Spirito quanto prima non avevano compreso; di sperimentare la speranza di Cristo in mezzo ad essi in una forma nuova; di ritrovarsi comunità spirituale fondata sulla Croce, malgrado i ricordi dolorosi che questo momento evoca nel loro cuore[244].

Per Paolo la strada è differente: « Se l'esperienza di Dio dei Dodici segue un cammino che va dal basso verso l'alto, dalla carne verso lo spirito, quella di Paolo imbocca il sentiero inverso: per lui è lo Spirito che, come Spirito d'amore, edifica il corpo spirituale del Signore, conformemente all'ordine ricevuto »[245]. Paolo è chiamato a testimoniare in maniera archetipale la struttura futura della storia della Chiesa, nata dall'irruzione dello Spirito; ciò che per lui è fondamentale è il *Kyrios* che è Spirito; tutto quanto è antico è lasciato in disparte, poiché solo quello che è nuovo conta veramente[246]. Paolo vive diversamente la dialettica che avviluppa l'esperienza archetipale dei Dodici: per lui « la prova dell'identità del Risorto con colui che è morto ed

---

[242] *Ibidem*, 290-291.
[243] *Ibidem*, 290.
[244] *Ibidem*, 291-293.
[245] *Ibidem*, 295.
[246] *Ibidem*, 293-295.

ha sofferto risiede nel carattere vivente dimostrato dal *Kyrios* »[247]. Paolo testimonia un'esperienza spirituale (pneumatica) del Signore: nella sua teologia siffatta esperienza si chiama *libertà*. « La manifestazione di Dio nel Cristo non è certo stata dissipata, bensí trasformata interamente secondo lo Spirito »[248].

A questo stadio della nostra indagine è necessario interrogarci sul se e come queste esperienze archetipali interessino la Chiesa intesa quale *communio sanctorum*; se e come i membri della comunità ecclesiale partecipino al carattere prolettico dell'esperienza archetipale che è all'origine; se e come i singoli individui siano conformati a siffatte esperienze nella loro attesa del ritorno del Signore[249]. Il problema che si pone qui è insomma quello della relazione intercorrente fra l'esperienza archetipale descritta dalla Scrittura e l'esperienza cristiana ordinaria e quotidiana quale la si vive nella comunità credente. Siamo ad un momento capitale in cui si gioca il significato profondo dell'evidenza soggettiva[250].

Balthasar risponde alle questioni formulate distinguendo quattro tradizioni presenti nel Nuovo Testamento: « Vi è la testimonianza oculare dei Dodici: Pietro ha quivi un ruolo di primo piano, cosicché si può parlare a questo proposito di *tradizione petrina* della Chiesa. Vi è la testimonianza oculare di Paolo, assolutamente originale: la sua attività apostolica ed i suoi scritti lo pongono in posizione di preminenza e fatturano una propria tradizione, la *tradizione paolina*. Vi è poi la testimonianza ugualmente speciale che ingloba il vedere, il toccare e l'udire: quella del discepolo amato che compie la profezia dell'Antico Testamento ed ha coscienza di siffatto compimento; in questa duplice funzione, la *tradizione giovannea* trasmette alla fede

---

247 *Ibidem*, 293.
248 *Ibidem*, 294.
249 *Ibidem*, 295-296; vedere *Chi è la Chiesa?* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 139-187. Cfr. anche C. DEMONTY, in *Dossier Balthasar*, 187-198.
250 *La gloire et la croix*, I, 257-258, 259, 296, 297.

ecclesiale una colorazione specifica. Vi è infine, ad un livello piú profondo, piú vicino al centro, l'*esperienza mariale* che si dona totalmente alla Chiesa e la feconda » [251].

L'interrogazione sulle modalità ha portato a sdoppiare la testimonianza oculare dei Dodici; la risposta alla possibilità di un'interrelazione è trovata nella testimonianza globale della Scrittura [252]. Non resta che esplicitare.

« Il modo con cui gli scritti petrini affidano la loro testimonianza oculare alla Chiesa, ruota attorno a due poli, il cherimma e la sua realizzazione nella vita cristiana » [253]. « Tramite la potenza dello Spirito, Pietro trasmette, nell'insegnamento apostolico, quanto ha visto; ascoltando docilmente questa verità, la Chiesa prende parte alla sua visione ed alla sua esperienza, diventando il gregge di Dio nell'obbedienza » [254]. Il cherimma trapassa nella vita quotidiana, elevata mediante il battesimo ad esistenza sacerdotale e regale: rompendo con il peccato e soffrendo nella propria carne, i cristiani « diventano una manifestazione visibile di Cristo in mezzo al mondo » [255]; gustano quanto buono sia il Signore; rendono conto della speranza che li anima nella prova sovente dolorosa [256].

L'insegnamento petrino intende rendere i cristiani conformi al Maestro. È parola autoritativa certo, ma la sua unica ambizione è quella di scomparire lasciando il posto al Signore da cui ricevette un giorno l'apostolato e la missione; la successione apostolica è la forma che la veicola e la struttura in maniera orizzontale [257].

Con Paolo è invece sottolineato un altro aspetto:

---

[251] *Ibidem*, 296-297. Cfr. *Der antirömische Affekt*, 170-187.

[252] *La gloire et la croix*, I, 297.

[253] *Ibidem*, 297.

[254] *Ibidem*, 297.

[255] *Ibidem*, 298. Cfr. *Sequela e ministero* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, soprattutto 79-107.

[256] *La gloire et la croix*, I, 298-299.

[257] *Ibidem*, 299; cfr. *Chi è la Chiesa* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 157.

« La tradizione paolina è senza dubbio la trasmissione della rivelazione, ma è anche l'irruzione verticale ed imprevedibile di sempre nuovi carismi nella storia della Chiesa » [258].

Cosí le inflessioni sono differenti: « Per Paolo la Chiesa nella sua interezza ha una dimensione verticale assai piú accentuata che in Pietro; la testa è situata in alto; la vede ordinare ed organizzare il corpo mistico dall'alto; donde essa riempie l'universo. Il corpo mistico cresce verso di essa fino a divenire l'uomo perfetto. Tuttavia la vita cristiana non è solamente uno sforzo verso l'alto; è una realtà nascosta che già esiste in alto e che un giorno si manifesterà escatologicamente. Nostra madre è la Gerusalemme che viene dall'alto; siamo figli non della schiava, ma di una madre libera » [259].

Mentre Pietro raccomanda ai suoi successori d'essere dei buoni guardiani del gregge, Paolo « ha coscienza di essere spettacolo per gli angeli e per gli uomini; nella sua esistenza si può intravvedere quello che è l'uomo che proviene dall'alto; crocifisso con Cristo, morente ogni giorno con Lui, è agli occhi di tutti una vivente anticipazione della promessa escatologica. Non si contenta di mostrarsi; riversa la sua visione e la sua certezza della salvezza nella Chiesa ed irresistibilmente attrae la comunità nella sua gloria, nella sua sicurezza, nel suo zelo, nella sua preghiera, nella sua ardente carità » [260]. Piú ancora che per Pietro, la missione è per Paolo un « illuminare la Chiesa consumandosi per tutti » [261].

La visione verticale del paolinismo e lo zelo dell'imitazione di Cristo che pervade gli scritti dell'apostolo hanno trovato la prima coerente realizzazione nella lettera agli Ebrei [262]. Ma piú importante di siffatta illustrazione è la sintesi che della missione di Pietro e di

---

[258] *La gloire et la croix*, I, 299; cfr. 294.
[259] *Ibidem*, 299.
[260] *Ibidem*, 300.
[261] *Ibidem*, 300.
[262] *Ibidem*, 300-301.

quella di Paolo offre la tradizione giovannea, nella sua duplice branchia, pure molto unitaria: tradizione terrestre (Vangelo ed epistole) e tradizione profetica (Apocalisse) fuse in un medesimo messaggio.

Soffermandoci sulla prima dobbiamo notare: « In Giovanni non si ha l'opposizione petrina fra coloro che annunciano un messaggio, perché hanno visto e coloro che ascoltano, pur non avendo veduto; non esiste neppure l'opposizione paolina fra il me eletto che imita Cristo e gli altri che imitano Paolo; si ha invece l'integrazione immediata del noi, ai quali ci si rivolge nella comunità contemplativa dei noi che parlano »[263].

La fede che Giovanni presenta nella sua testimonianza orizzontale e storica scivola senza rotture e senza modificazioni nella contemplazione di coloro che credono senza aver potuto vedere; è un'esperienza contemplativa in cui l'Apostolo conserva integra la propria autorità inaccessibile; tuttavia, grazie all'amore, sarà possibile l'identificazione degli occhi, degli orecchi, dei sensi altrui con quelli del testimone autorizzato[264]. La comunicazione profetica dell'Apocalisse mira ad approfondire queste prospettive in due direzioni. La prima concerne il Cristo: la gloria della preesistenza diventa visibile per coloro che credono nella figura di carne, fin da quaggiú[265]; la seconda riguarda la Chiesa in cammino dalla Gerusalemme terrestre a quella celeste[266].

Non si tratta evidentemente di svalutare la Chiesa terrestre e neppure di ridurne la funzione ad un simbolo platonico; anche qui Giovanni è antignostico; semplicemente intende radicare la figura della Chiesa nella testimonianza che può spingersi fino al martirio e nello stesso tempo aprire la prospettiva della visione celeste[267]; angeli e candelieri sono integrati nella figura terrestre e sono brillanti nella gloria della nuova Gerusa-

---

[263] *Ibidem*, 302.
[264] *Ibidem*, 301-302.
[265] *Ibidem*, 302-304.
[266] *Ibidem*, 304-306.
[267] *Ibidem*, 303, 305, 306.

lemme: immagini essenziali alla visione apocalittica che cosí trasmette, per coloro che sanno leggerla, il piú profondo del suo succo [268]. Tuttavia l'integrazione giovannea resta ancora insufficiente: « La triplice esperienza archetipale di Cristo affidata dagli apostoli alla Chiesa, affinché questa ne viva, è sostenuta ed avvolta dall'esperienza mariale, che nella sua profondità e semplicità, è ineffabile » [269]. È cosí « perché Maria, Madre della testa, deve esserlo pure del corpo »: la sua esperienza precede dunque e condiziona quella degli apostoli [270]. Ed anche per un'altra ragione, che ci indica come l'elemento mariale strutturi la fede della comunità credente: « L'esperienza della Madre è contemporaneamente corporale e spirituale, o meglio è un'esperienza che ha inizio con il corporale, da cui resta inscindibile. Poiché Maria è corporalmente la Madre del Signore, la Chiesa-sposa deve essere corporea e visibile; ma nel contempo i suoi sacramenti e le sue strutture visibili devono essere l'occasione per un'esperienza spirituale di Cristo e di Dio » [271].

Al termine di questa rassegna possiamo cosí concludere. « Le quattro esperienze archetipali prese in considerazione sfociano tutte e quattro nella Chiesa; non le sono esteriori come idee inaccessibili; bensí fondano, ciascuna a suo modo, la forma di vita del credente mediante una continuità reale ed una trasmissione genuina di quanto è loro peculiare. Poiché tutte quattro terminano nella Chiesa, introducono in essa le forme di esperienza dell'Antica Alleanza; in quanto sono archetipali, esse restano orientate verso l'avvenire; nonostante l'assunzione dell'Antico Patto nel Nuovo, malgrado il compimento dei due Testamenti nell'apparizione di una Chiesa-sposa, che rende inutili tutti gli amici incaricati di presentare la sposa allo sposo, tutto

---

268 *Ibidem*, 304; è questo un legame profondo con la lettera agli Ebrei: 301.
269 *Ibidem*, 306.
270 *Ibidem*, 306; notare la lunga citazione di Ch. Péguy: 306 ss.
271 *Ibidem*, 308.

resta provvisorio ed invita a levare lo sguardo verso la visione escatologica »[272].

Si disegna cosí, imperiosa, la dimensione prolettica, che ritroveremo in altro contesto[273]. Registriamo la conclusione provvisoria cui siamo pervenuti: « la fede cristiana è fondata ed alimentata da esperienze archetipali »[274]. Bisogna ora « dipanare piú particolarmente questa struttura della fede cristiana che comprende senza esaurire il dato e, paradossalmente, comprende piú profondamente, accettando di non comprendere. È quanto faremo seguendo il filo conduttore dei *sensi spirituali*, il cui paradosso esprime precisamente l'oscillazione che caratterizza il tempo intermedio fra l'incarnazione ed il ritorno di Cristo »[275]. Per quanto concerne poi l'economia interna della nostra riflessione ritroveremo qui la cerniera di parecchi elementi lasciati finora in sospeso e quanto ci permetterà di concludere e di passare all'elemento oggettivo della verità cristiana che ci occuperà nel paragrafo seguente[276].

8. « Tutta la problematica dell'evidenza soggettiva è diretta verso un centro ultimo in cui si trova la dottrina dei sensi spirituali. La fede si è manifestata a noi come promessa di visione totale e come inizio velato, nella misura in cui l'apparizione umana e sensibile di Dio nel Cristo può avere come risposta la percezione e l'adesione (reali sebbene incipienti) di tutto l'uomo; è in questa maniera che la fede neotestamentaria può dirsi compimento di quella veterotestamentaria. Ma se la percezione, intesa come atto di tutto l'uomo, deve necessariamente includere la sensibilità, allora deve anche porla in valore. Solo attraverso i sensi infatti l'uomo percepisce ed instaura un contatto con la realtà del mondo e dell'essere. Nel cristianesimo Dio si mani-

---

[272] *Ibidem*, 308. Cfr. 254-260.
[273] *Ibidem*, 308.
[274] *Ibidem*, 308.
[275] *Ibidem*, 308.
[276] *Ibidem*, 308.

festa precisamente al centro di siffatta realtà mondana. Il punto focale dell'atto percettivo deve dunque trovarsi là ove i sensi umani profani, rendendo possibile l'atto di fede, diventano sensi spirituali, cioè là ove la fede, per essere umana, deve divenire sensibile »[277].

Non è forse un gioco di parole o peggio il tentativo di ridurre la religione cristiana ad una religione mitica? Pare proprio di no. Siamo in presenza di quella *sensibilità spirituale*, il cui paradosso si dipana solo teologicamente ed in una rigorosa differenza creaturale; al termine vi troviamo l'adorazione e lo spirito della semplicità evangelica; non l'identificazione immanentistica o una descrizione psicologica[278]. Resta il fatto che tale esperienza dei sensi spirituali deve essere mediata in un discorso, suscettibile di porne in risalto la globalità[279].

Balthasar illustra siffatta esigenza con esempi tratti dall'epoca patristica[280], dal Medioevo[281], dai tempi moderni colti nel loro sorgere con Ignazio di Loyola[282]. Un significativo ritorno alla sintesi delle *Confessioni* agostiniane fa sí che il nostro autore compia un passo ulteriore e fondi la dottrina dei sensi spirituali con un'adeguata antropologia[283], i cui esempi sono tratti da autori contemporanei: Karl Barth[284], Romano Guardi-

---

[277] *Ibidem*, 309.

[278] *Ibidem*, 309-310.

[279] *Ibidem*, 310-311.

[280] *Ibidem*, 311-314: Origene, Evagrio, Pseudo-Macario, Diadoco di Fotica (seguendo soprattutto i suoi lavori anteriori ed in gran parte Karl Rahner: p. 311, nota).

[281] *Ibidem*, 314-316: Guglielmo di Saint-Thierry, Guglielmo d'Auxerre, Alberto Magno, Bonaventura ed i suoi commentatori, altri minori (seguendo soprattutto K. Rahner: p. 314).

[282] *Ibidem*, 316-320 (seguendo soprattutto M. Olphe-Gaillard, J. Maréchal, H. Rahner: p. 316).

[283] *Ibidem*, 320-321.

[284] *Ibidem*, 322-330: riferendosi a *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zuerich 1948; a p. 328 mostra le differenze di prospettiva con il libro di Markus Barth; i momenti essenziali alle pp. 322-323 (Gesú archetipo), 325 (rapporto io-tu, uomo-donna, Dio-Israele, Dio-Chiesa), 329-330 (concretezza del rapporto e sensi spirituali).

ni [285], Gustav Siewerth [286] e Paul Claudel [287]. « Ciascuno a modo suo, questi studiosi vedono nell'uomo una totalità sensibile e spirituale e comprendono le due funzioni che è possibile distinguere, partendo da un centro comune in cui l'uomo vivente è in contatto ed in scambio effettivo con il Dio reale e vivo » [288].

Ciascuno, in maniera sua peculiare, fonda antropologicamente la dottrina dei sensi spirituali. A noi tuttavia interessano particolarmente tre conclusioni maggiori. La prima afferma che l'uomo assunto nella sua realtà esperimenta con il suo corpo e con la sua anima dapprima il mondo e, attraverso di lui, Dio. « Come Barth e Siewerth lo sottolineano, l'uomo non è un'*anima isolata* che cercherebbe il suo cammino verso la realtà mediante ragionamenti il cui punto di partenza sarebbe il fenomeno. L'uomo si trova *sempre già* davanti al reale. E la realtà piú genuina che incontra è il *Tu*: cioè l'altro come suo simile e Dio che l'ha creato e che lo chiama. È un faccia-a-faccia inevitabile. Se l'uomo come figlio d'Adamo si sforza in mille modi di evitare quest'incontro con Dio, rifugiandosi ora nella zona astratta dell'astrazione ed ora nella sfera dei sensi lontana dallo spirito, non può tuttavia sfuggire al Dio che simile ad un cacciatore l'ha raggiunto da sempre e l'ha obbligato ad arrestarsi » [289].

Questo incontro avviene nel mondo dei sensi, perché Dio si è fatto uomo. Tale è la seconda affermazione. « Dio si rivela all'uomo come quel prossimo cui nessuno può sfuggire; ma pure come il Signore davanti al quale deve chinarsi, proprio perché può vederlo, toccarlo, intenderlo, mangiarlo. La carne parla alla carne;

---

[285] *La gloire et la croix*, I, 330-333: riferendosi soprattutto a *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris 1954.

[286] *La gloire et la croix*, I, 333-338: riferendosi soprattutto a *Wort und Bild*, Dusseldorf 1952 (trad. fr: *Ontologie du langage*, Paris 1958 con introduzione di M. Zemb) e *Die Sinne und das Wort*, Dusseldorf 1956 ove è posta ben in evidenza la relazione *logos-sensi-essere* che sostiene in gran parte la costruzione dell'*evidenza soggettiva* in Balthasar. Le pagine capitali: 334-336, 338.

[287] *La gloire et la croix*, I, 338-343.

[288] *Ibidem*, 343.

[289] *Ibidem*, 344.

il Verbo ha scelto un linguaggio che non è possibile non intendere; tocca cosí dal basso il peccatore che era divenuto sordo a tutto quanto è spirito »[290].

Importante è però dire come avviene simile incontro: la terza conclusione tratta dell'*exinanitio Dei.* « Questa forma di schiavo non è comprensibile se non come la figura con cui il Signore è disceso quaggiú per noi; tutto nella sua carne e nei suoi sensi respira lo spirito; ma pure l'umiliazione dello spirito; i sensi percepiscono sensibilmente l'umiliazione di Dio. I sensi vedono ciò che Dio può realizzare per diventare visibile; intendono ciò che il Verbo ha dovuto intraprendere per rendersi udibile da orecchi di carne. Ogni senso percepisce ciò che è al di là dei sensi »: in Colui che si è fatto uomo « possiedono già, malgrado la rinuncia che può essere loro richiesta, la promessa della loro incomprensibile ed ineffabile resurrezione »[291].

Ricapitolando possiamo dire: « I sensi sono l'esteriorizzazione dell'anima. Simile esteriorizzazione ne indica una povertà, che consiste nel fatto che l'anima non può conquistare se stessa, se non tramite quanto è altro da sé; ma nel contempo, in maniera segreta, in siffatta manifestazione d'indigenza, si scopre immagine di quel Dio che si è esteriorizzato nell'amore creando il mondo ed incarnandosi fra gli uomini »[292]. In forza di questi rinvii alla creazione e alla cristologia, la globalità di esperienza veicolata dalla dottrina dei sensi spirituali acquista il suo rilievo teologico.

9. Solo a questo punto è possibile considerare un'ultima esperienza della fede ecclesiale e situarla nel nostro cammino: si tratta dell'esperienza mistica, rilegantesi alle varie forme di esperienza profetica presenti nell'Antico e nel Nuovo Testamento[293]. Cominciamo con

---

[290] *Ibidem,* 344.
[291] *Ibidem,* 344-345.
[292] *Ibidem,* 345.
[293] *Ibidem,* 345-346; cfr. 250-254.

una constatazione di ordine formale. « Che la rivelazione sia concchiusa con la morte dell'ultimo apostolo non può significare che l'azione rivelatrice di Dio ed il carattere evenemenziale della sua azione siano passati, cosicché solo una rielaborazione retrospettiva strutturantesi su un dato compiuto sarebbe possibile. Si potrebbe quasi dire il contrario i preparativi sono terminati; l'essenziale può ora iniziare. Lo Spirito del Padre e del Figlio è diffuso nel mondo intero; l'opera creatrice del Padre e qualla redentrice del Figlio, entrambe elevate alla potenza trinitaria suprema, possono manifestarsi al mondo nella loro figura compiuta ed imprimergli il loro segno con forza. La figura di Cristo, cui partecipano l'Antico Testamento ed il tempo degli apostoli, è storicamente insormontabile; per mezzo dello Spirito, tuttavia, una nuova dimensione è offerta. Se tutto ciò è vero, non si comprende come la partecipazione della Chiesa alla pienezza della rivelazione, non dovrebbe pure essere partecipazione alle esperienze profetiche e carismatiche degli uomini biblici » [294].

Se ci interroghiamo ora sul contenuto dobbiamo parlare dell'esperienza mistica come « di una partecipazione allo Spirito dato alla Chiesa »; il che compreso adeguatamente significa « partecipazione alla pienezza di Cristo » [295].

Quest'esperienza nello Spirito è descritta ora con la dottrina dei doni ed ora con la tematica dei carismi. Nella storia della spiritualità parecchie sono state le deviazioni [296] ed invero una tensione sussiste. Con la dottrina dei doni dello Spirito Santo s'intende considerare « il compimento ed il potenziamento sperimentale delle virtú teologali vissute dal cristiano » [297]. Storicamente parlando (grazie anche a Giovanni della Croce) [298], è questo cammino ad essere stato privilegiato

---

[294] *Ibidem*, 346.
[295] *Ibidem*, 347.
[296] *Ibidem*, 250-252, 347-348, 349, 353.
[297] *Ibidem*, 349.
[298] *Ibidem*, 348.

non senza unilateralità. Esso conduce ad una penetrazione sempre piú profonda del carattere non-sperimentale della fede, fino alle notti oscure che costituiscono l'iniziazione alla rinuncia perfetta di sé. Questa " esperienza-della-non-esperienza " ha certamente un valore positivo; tuttavia non la si deve erigere a norma e modello di tutte le altre esperienze ecclesiali, quasi eliminando le analogie che la libertà dello Spirito propone in maniera differente per tutti i cristiani; ciò che in essa vi è di genuinamente archetipale è il disinteresse che consacra ogni esperienza di fede e che avvicina il credente alla chenosi del Maestro [299].

Parzialmente diverso è il discorso sui carismi: essi sono dati all'individuo, ma per essere utilizzati nel cammino del corpo mistico; sono in funzione della comunità credente; anche per essi il cristiano attua un'esperienza di disinteresse totale, se intende conservarli nella loro autenticità [300].

Per gli uni come per gli altri si tratta sempre di un disegno totale: esso veicola non solo esperienze spirituali, ma anche esperienze sensibili [301]; è il mondo concreto dell'incarnazione che investe la creazione e la riscatta nella pienezza dello Spirito, grazie al sangue versato sulla croce [302]; è una mistica ecclesiale che tende alla gloria del nuovo eone e che soffre nella preghiera per la sua realizzazione [303]. Lo Spirito soffia dove vuole e la pienezza di Cristo inonda la Sposa. L'esperienza mistica, con una storia spesso movimentata, è un segno ulteriore di simile sovrabbondante ricchezza. Tuttavia anche per essa viene l'ora della tensione dialettica in cui è accolta e superata: « La Chiesa ed il cristiano non devono mai desiderare le grazie mistiche, come se la figura della rivelazione, posta dinanzi agli occhi del mondo, non fosse sufficiente; eppure si deve constatare

---

[299] *Ibidem*, 350.
[300] *Ibidem*, 347-348, 350-352.
[301] *Ibidem*, 352.
[302] *Ibidem*, 351.
[303] *Ibidem*, 351-352.

che Dio non si tiene mai a quanto è strettamente sufficiente e non agisce mai in maniera minimalista; la bellezza eterna infatti irradia sempre in modo meraviglioso ben al di là di ogni esigenza e di ogni attesa »[304].

10. « Se ora per ricapitolare vogliamo cogliere i diversi elementi della conoscenza teologica soggettiva nella loro reciproca implicanza, dobbiamo fare attenzione a non cercarvi né apertamente né segretamente la costruzione di un sistema. Non solo perché la fede deve rimanere tale e non può trapassare in visione, ma soprattutto perché Dio che si rivela resta sovrano nella sua manifestazione, come nella maniera scelta per manifestarsi. Non solamente il fatto primordiale della rivelazione è una decisione della sua libertà nei confronti di ogni creatura, ma pure tutti gli aspetti particolari di siffatta rivelazione, malgrado la logica che li unisce, conservano questo carattere »[305].

Sempre siamo in presenza del Dio assolutamente libero che nella sua misericordia continua ad agire e a restare con il suo popolo. La continuità dovuta alla condiscendenza non deve velare l'aspetto evenemenziale della rivelazione divina e dell'alleanza stretta con gli uomini. Se l'evidenza oggettiva della rivelazione è scandita da questa libertà, « anche l'evidenza soggettiva deve restare assolutamente aperta. Essa deve configurarsi sempre piú come un dono di tutto lo spazio libero per il Signore, affinché Dio incarnandosi possa presentarsi come vuole »[306]; e lo Spirito di Dio deve rimanere libero di ristrutturare e di creare con il materiale fornito dalle esperienze storiche che Egli ha suscitato, altre esperienze di cui ogni credente può usufruire. In questo contesto è tuttavia possibile tracciare qualche grande parametro. *In primo luogo* l'evidenza soggettiva deve fare i suoi conti con Cristo. « È Lui l'epi-

---

[304] *Ibidem,* 353.
[305] *Ibidem,* 353.
[306] *Ibidem,* 354 ss.

fania di Dio nel mondo: grazie a Lui noi siamo essenzialmente sicuri che la manifestazione della gloria divina non si è rivelata solamente a pochi eletti (mentre agli altri sarebbe richiesta una fede priva di apparizione), ma veramente davanti a tutto il mondo. E questo in tale misura che i discepoli inviati sono paragonabili ai raggi della sua gloria, simili a quelli che irradiano dal sole. In siffatto irraggiare non è il raggio che diventa visibile, ma proprio colui che ne è all'origine. Se Cristo dunque è l'immagine di tutte le immagini, è impossibile che non tocchi e che non configuri con la sua presenza tutte le immagini del mondo »[307].

Il cristiano non crede semplicemente queste cose, ma le vede; diciamo meglio, ottiene di poterle vedere, allorché crede; anzi, per sua condanna, quando si rifiuta all'evidenza della fede, le vede ugualmente, ma in maniera sfigurata e oscura. Davanti a lui, incredulo o credente, « la realtà della creazione è divenuta nella sua interezza, l'ostensorio della presenza reale di Dio »[308]. Quello che il fedele deve comprendere è che « resta al Signore la libertà di nascondersi fra le immagini del mondo esigendo allora una fede difficile e priva di visione, o di mostrarsi in primo piano, eclissando ogni altra immagine »[309].

In secondo luogo dobbiamo rilevare che « Cristo non è mai una figura isolata, distinta dalle altre immagini del mondo; egli si manifesta sempre nell'immagine totale della Chiesa, comunità di fede sempre vivente, radicata in un divenire storico »[310]. Penetrata da Cristo, come intensa può essere la relazione fra la sposa e lo sposo, è la comunità che sostiene la fede dell'individuo: lo fa come comunità una, inviolabile nella sua fede; come comunità apostolica attingente alle esperienze archetipali dei Dodici, di Paolo e dei profeti veggenti; come comunità mariale, rivivendo corporalmente e spi-

---

[307] *Ibidem*, 355.
[308] *Ibidem*, 356.
[309] *Ibidem*, 356.
[310] *Ibidem*, 356.

ritualmente l'esperienza della madre del Signore, cui introduce la risposta totale della fede [311].

È nella Chiesa Sposa e Madre ad un tempo che i gesti e le parole poste dallo Sposo continuano attingendo il credente: è l'aspetto sacramentale e liturgico che occorre sottolineare *in terzo luogo*. Certo l'efficacia proviene dall'amore del Cristo e dalla potenza ineffabile dello Spirito; ma la Chiesa è chiamata ad introdurre nel miglior modo possibile e ad essere il *kosmos aisthetos* di fronte al *kosmos noetos* della realtà della fede [312].

Tuttavia, ed è il *quarto parametro*, una figura si pone in evidenza accanto alla dimensione liturgica: è il prossimo che Cristo assimila a sé. « Nel prossimo l'uomo incontra il suo Salvatore in una maniera cosí globale e cosí concreta, unica ed archetipale, da essere quasi nella medesima situazione degli apostoli, quel giorno in cui hanno trovato il Messia » [313].

Nell'enigma umano in cui si radica l'amore del prossimo, « il cristiano acquista definitivamente quei sensi che gli sono necessari per seguire il comandamento del Maestro; qui « la fede è messa alla prova ad ogni istante e, se si mostra autentica, riceve la sua conferma concreta » [314].

Aspetto cristico sfociante nella figura ecclesiastica e perciò anche pienamente immerso nella storia ed in tutte le sue dimensioni: è questo il filo rosso che conduce l'evidenza soggettiva, come pure l'evidenza oggettiva che ora dovremo trattare. Ritroveremo delle corrispondenze, terremo conto di una nuova prospettiva, orchestreremo differentemente elementi che abbiamo incontrato nel dittico finora esaminato. Da un lato l'emergenza della figura, dall'altro le caratteristiche dell'atto e dell'esperienza di fede, sempre rilegata a quanto la sostiene, la nutre, l'informa, la struttura, la

---

[311] *Ibidem*, 356 ss.
[312] *Ibidem*, 357-358.
[313] *Ibidem*, 358-359; cfr. *Dieu et l'homme d'ujourd'hui*, 281-303.
[314] *La gloire et la croix*, I, 359.

veicola. Tutto questo ci fa comprendere che « l'incontro con il Signore nella preghiera e nella contemplazione non può essere una questione angosciosa. Alla sua presenza affermata mediante la fede, corrisponde, quasi seguito naturale, la manifestazione della sua presenza concreta » [135].

Il gioco della libertà resta aperto; la psicologia può avere la sua parte, a condizione di non divenire preponderante; i doni straordinari sono benvenuti, ma non essenziali; « dal carattere piú concreto alla trasparenza piú sottile, tutto resta possibile per il Signore come per colui che lo prega » [316].

La luce e l'esperienza della fede sono un cammino; i sensi umani devono imparare a morire, per risorgere capaci di percepice l'autoattestazione divina e la presenza ineffabile; anch'essi devono fare l'incredibile e paradossale cammino della chenosi. Che una figura si manifesti e che l'uomo possa percepirla; che delle dimensioni irriducibili si staglino, senza peraltro cadere in un sistema che vincoli la libertà divina; che delle corrispondenze logiche possano essere scorte, proprio là ove si tratta il paradosso dell'*admirabile commercium*, è quanto può riassumere questo paragrafo.

In Eckart la sposa del *Cantico* dice: « Là non udivo che un suono; là non vedevo che una luce; sentivo un profumo là dove non vi era profumo; gustavo ciò che non era presente; là toccavo ciò che non potevo toccare » [317]. Esperienza paradossale, sostenuta dalla fede nell'apparizione della figura: *et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius* [318].

---

[315] *Ibidem*, 359.
[316] *Ibidem*, 360.
[317] *Ibidem*, 360.
[318] *Ibidem*, 360.

D. L'EVIDENZA OGGETTIVA

1. L'evidenza oggettiva si articola in quattro momenti principali: la dinamica, il centro, le mediazioni e le attestazioni della figura di rivelazione. Ognuno di essi corrisponde ad un paragrafo dell'evidenza soggettiva: la dinamica della figura alla relazione *pistis-gnosis*; il centro al Cristo come fulcro e sostegno dell'adesione della fede; la dialettica delle mediazioni e delle testimonianze alle esperienze archetipali ed alle attestazioni di cui si nutre la risposta umana al dono della rivelazione. E come l'evidenza soggettiva terminava approfondendo la globalità dell'esperienza descritta mediante la dottrina dei sensi spirituali e della visione mistica, ponendo in rilievo i parametri irrinunciabili della fede cristiana nel suo fondamento e nella sua esplicitazione a differenti livelli, cosí l'evidenza oggettiva culmina in una rivelazione di gloria, il cui splendore avvince l'uomo ed il cosmo. Le due evidenze sono intrinsecamente unite e devono essere lette in sinossi; procedendo a spirale, esse s'illuminano a vicenda; tuttavia in questa seconda parte lo slancio lirico e le esemplificazioni abbondanti dell'evidenza soggettiva (altrettanti inviti ad entrare pure noi in un'esperienza possibile e decisiva) lasciano il posto ad una austerità piú grande e piú sobria [1].

2. Si può rendere conto della dinamica interna della figura di rivelazione solamente se si prende sul serio sia la realtà dell'incarnazione e sia l'appartenenza del Figlio alla vita trinitaria in forma uguale a quella del Padre e dello Spirito. Tale è il messaggio che traspare

---

[1] Oltre alle recensioni di K. Luethi, H. De Lavalette e J. M. Faux; alle presentazioni generali di E. Biser, J. M. Faux, H. De Lubac, A. Marranzini, B. Mondin, A. M. e U. Perone e H. Vorgrimler; notare soprattutto C. Geffré, P. Valentin e T. Citrini. Cfr. pure J. Kay, *Theological Aesthetics*, 87-167 e M. Bodson, *La figure objective de la révélation dans la théologie de Hans von Balthasar, tesi di licenza*, Lovanio 1973.

dalla Scrittura [2], che viene professato nel credo [3] e che è stato veicolato in varie maniere dalla tradizione teologica: basti pensare alla dottrina scolastica della *causa instrumentalis* o dell'umanità di Cristo concepita quale *instrumentum coniunctum* [4] come pure al finale del *De civitate Dei* [5] o ancora il *latere sub contrario* cosí caro a Lutero ed a Kierkegaard [6]. In altri termini, solo se professiamo la realtà della venuta di Dio in questo mondo e la consostanzialità del Figlio incarnato possiamo cogliere la figura della rivelazione: essa è ad un tempo splendore che mai può essere compreso e forma determinata; grazie a questa dinamica costituisce il mistero del bello originale; un nome la sostiene: quello di un *uomo* manifestatosi *ephapax,* costituito *erede di ogni cosa, generato nell'oggi eterno,* perché è *colui nel quale Dio ha creato l'universo* [7].

« Ciò che è decisivo nella figura di Cristo è che la luce proveniente da essa non è frutto di separazione fra quanto è divino e quanto è umano; al contrario l'autore sacro afferma nettamente: Cristo non può essere l'immagine risplendente di Dio se non perché è trinitariamente consostanziale con il Padre; e tuttavia tale splendore eterno che gli appartiene non ci è conoscibile se non perché Cristo lo riceve e ne è investito come uomo » [8].

« Non un solo istante la gloria di Dio è separata dall'Agnello, né la luce della Trinità da quella di Cristo, Verbo Incarnato in cui il mondo tutt'intero è abbracciato ed innalzato alla dignità della città-sposa, la Gerusalemme ventura. Ci si inganna allorché si considera l'umanità di Cristo solo come un mezzo per raggiungere

---

[2] *La gloire et la croix,* I, 367-369, 370; parecchi elementi si trovano in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 55, 104; *La foi du Christ,* 129-178; *Pourquoi je reste chrétien,* in *Je crois en l'Eglise,* 139-151.

[3] *La gloire et la croix,* I, 368.

[4] *Ibidem,* 369 ss.

[5] *Ibidem,* 370 ss.

[6] *Ibidem,* 371 ss.

[7] *Ibidem,* 368.

[8] *Ibidem,* 368.

un fine; al contrario essa è al centro della figura espressiva di Dio e tale resterà per tutta l'eternità »[9].

In Cristo infatti « Dio si è ingaggiato in maniera insuperabile e senza possibili ritorni, rivelando il suo amore nella carne e nel sangue sacrificati per la vita del mondo »[10].

In Cristo, Dio diventa uomo: la rivelazione, l'illuminazione, la manifestazione della figura si operano nell'oscurità della chenosi; tale è il dato scritturistico vissuto dalla tradizione ecclesiastica; tale è il principio ermeneutico della nostra fede. È possibile comprenderlo? Come? Ed in quali limiti, senza sottoporlo a riduzioni indebite? In altri termini, l'economia divina è intelligibile, oppure bisogna accontentarsi del *si comprehendis non est Deus?*

Rispondendo affermativamente, Balthasar propone di accostarsi alla figura di rivelazione, secondo una dinamica generatrice di tre ordini di tensioni: « A livello d'immanenza mondana, quella che esiste fra la visibilità del corpo ed il carattere nascosto dello spirito; a livello di creazione, quella che oppone il cosmo, immagine ed espressione di un Dio libero che nulla può costringere a creare e Dio stesso; nell'ordine della grazia e della redenzione, quella fra il peccatore lontano da Dio e Dio che si rivela come redentore, sotto il velo della croce »[11].

Questi tre ordini sono irriducibili l'uno all'altro, né possono dedursi vicendevolmente; tuttavia è possibile tracciare un certo cammino di compenetrazione: la rivelazione dell'essere trova il suo coronamento in quella della creazione e questa a sua volta in quella della redenzione. Dunque una ricerca da un minimo verso un massimo (considerato sempre come dono di grazia); quindi non un legame di necessità logica; ma solo la scoperta di analogie importanti da esplicitare adegua-

---

[9] *Ibidem*, 370.
[10] *Ibidem*, 372.
[11] *Ibidem*, 372.

tamente e suscettibili di manifestare la convenienza suprema del dato rivelato [12]. In tutti e tre i momenti infatti siamo posti in presenza di un'apparizione che si presenta a noi come avviluppata in un velo, che, a sua volta, si pone come rivelatore; passo a passo incontriamo una chenosi dell'essere, quindi una chenosi della parola creatrice ed infine la chenosi della croce, ove la gloria ha il suo momento culminante ed il suo splendore nascosto [13]. Donde una conservazione del mistero a tutti i livelli [14] ed una dialettica fra sapere e credere che presuppone una *pietas entis*, lontana da ogni razionalismo e da ogni materialismo [15]. Donde ancora una serie di reduplicazioni dialettiche che anima queste tensioni fondamentali che ora dobbiamo esaminare [16].

Il primo movimento parte da una constatazione di base: « Ogni essere, anche la piú umile creatura, non può essere colto se non attraverso le sue esteriorizzazioni » [17]; ciò significa anche il rifiuto della riduzione kantiana e del suo presupposto soggettivista [18]; contemporaneamente questo indica un'opzione di sapore oggettivo [19]. « Nella superficie *visibile* della *manifestazione percepiamo* la *profondità che non si manifesta* » [20]; « ogni svelamento presuppone un velo che lo rende possibile: per decifrare anche una sola figura terrestre, dobbiamo *contemporaneamente vedere l'invisibile* e *di fatto lo vediamo* » [21]; « sempre *quanto si manifesta* è, *nella sua stessa manifestazione, ciò che non si rivela* » [22].

Ogni fenomeno trae la sua forza dalla realtà che lo sottende, che lo fonda e che gli permette di esprimersi;

---

[12] *Ibidem*, 373.
[13] *Ibidem*, 373, 378, 381.
[14] *Ibidem*, 373, 375, 377, 380, 385, 389, 390.
[15] *Ibidem*, 381.
[16] *Ibidem*, 372-373.
[17] *Ibidem*, 377.
[18] *Ibidem*, 377-378.
[19] *Ibidem*, 373, 375, 377.
[20] *Ibidem*, 373.
[21] *Ibidem*, 375.
[22] *Ibidem*, 373.

in questo contesto lo schema dell'*analogia entis* può difficilmente essere assunto come grammatica espressiva; piuttosto questa dialettica è caratterizzata dal mistero della bellezza [23] e da quello dell'amore [24]; perché essi sono la guida piú sicura verso le profondità dell'essere [25], presentato come un velo che rivela [26].

La molteplicità degli esseri nello spazio e nel tempo rinvia ad un'unità: il secondo movimento ci permette di precisare, mediante la dottrina della creazione, l'origine stessa di siffatta unità nell'azione di Dio che liberamente chiama all'esistenza tutte le cose. Naturalmente a questo punto giova ribadire che nessun legame di necessità logica può entrare in lizza e che nessuna deduzione è possibile, in quanto nessun ponte è naturale fra il creatore e la creatura: filosoficamente siamo in regime di partecipazione; teologicamente di dono per amore [27]. Tuttavia, nonostante la diversità di livello, anche questa seconda tensione ci conduce a mettere in evidenza « in ogni essere creato la parola che indica Dio » [28] e a cogliere le innumerevoli tracce del suo splendore [29]. Il cammio è negativo e apofatico: « Dio vi è svelato tramite un velo che non manca di spessore » [30]; tuttavia è possibile « rendere visibile il carattere proprio della creatura, che è quello di essere *relativa* a quanto la trascende » [31]; in una sola parola scoprire e conoscere piú o meno a tastoni la presenza divina, iniziando l'uomo « alla notte della trascendenza », che pure non è priva di luce [32].

Bisogna ora chiedersi: « In funzione della figura di rivelazione, che significa originariamente la rivelazione di grazia in quello che la caratterizza per rapporto alla

---

[23] *Ibidem*, 374.
[24] *Ibidem*, 376.
[25] *Ibidem*, 375.
[26] *Ibidem*, 372.
[27] *Ibidem*, 378-381.
[28] *Ibidem*, 379.
[29] *Ibidem*, 379, 380, 381.
[30] *Ibidem*, 380.
[31] *Ibidem*, 381.
[32] *Ibidem*, 381.

rivelazione della creazione? Non si tratta d'introdurre una *nuova figura* in seno al mondo creato, ma solamente una *nuova maniera* della presenza divina *nella figura del mondo*, una *nuova intimità* dell'unione con Dio, alla quale il cristiano riceve *accesso* e *partecipazione* »[33].

Il cammino è lungo e si possono distinguere tre momenti importanti: la rivelazione paradisiaca, ove non si dava frattura di sorta tra *fides naturalis* e *fides supernaturalis* e ove Dio parlava *per inspirationem internam*[34]; la rivelazione veterotestamentaria, caratterizzata dalla tensione fra *locutio interna* e *locutio externa,* attraversata dalla speranza della salvezza, orientata verso la figura fondamentale del Nuovo Patto e quindi verso il suo superamento[35]; la rivelazione neotestamentaria[36]. Mentre nella rivelazione paradisiaca « l'essere del mondo apriva tutta la sua profondità e s'illuminava di tutto il suo splendore originale »[37], nelle altre due forme di rivelazione la *locutio interna* ha dovuto trasformarsi in *locutio externa*: « legge e profeti nell'Antica Alleanza, Parola incarnata ed ecclesiale nella nuova »[38]; è iniziata cosí l'esteriorizzazione della *rivelazione di grazia* in una *rivelazione storica* di carne e di parola[39]; si compie in tal modo il piano di Dio destinato a caratterizzarsi e a ricapitolarsi nella gloria della croce[40].

Anche in questo terzo movimento ritroviamo la dialettica rivelazione-nascondimento. Lo notiamo innanzitutto nell'Antica Alleanza: « Tutta l'epoca ascendente della rivelazione divina in Israele, malgrado l'evidenza sempre piú grande di una visibilità unica nel suo genere e differente da tutte le altre religioni, è pure il tempo in cui Dio si vela sempre piú profondamente »[41].

---

33 *Ibidem,* 381.
34 *Ibidem,* 382.
35 *Ibidem,* 382-386.
36 *Ibidem,* 386-390.
37 *Ibidem,* 382.
38 *Ibidem,* 382.
39 *Ibidem,* 383, 384.
40 *Ibidem,* 382.
41 *Ibidem,* 385.

Si sfiora il paradosso: « Il Dio d'Israele, che è del tutto intelligibile nella sua rivelazione e che per di piú esige un'intelligenza della fede, si manifesta nella storia come colui che è sempre piú incomprensibile »[42]. Solo « la fede viva, sostenuta dalla rivelazione, può riconoscerlo, proprio in questa figura di rivelazione » che lo vela, allorché lo svela [43]. In Gesú Cristo poi « la visibilità di Dio si compie nell'oscurità; non solo nella passione, ma fin dall'incarnazione e per il solo fatto di essere diventato uomo » [44].

Siamo in presenza della visibilità suprema nell'oscurità piú fonda: « *Visibilità*, perché quivi Dio si esplicita davanti all'uomo, proprio tramite l'uomo; non attraverso un semplice insegnamento verbale, ma mediante l'essere proprio e la vita dell'uomo; quanto l'uomo ha di piú intimo e personale diventa mezzo per la parola e l'insegnamento divino: come è possibile non comprendere? *Oscurità*, perché tradurre l'essere divino, la sua unicità assoluta ed infinita, nel quotidiano piú banale e dissimile, nella relatività disperante di un individuo perduto in mezzo ad una massa, sembra un'impresa votata all'insuccesso » [45]. Eppure è proprio *questa* figura ad essere il culmine della rivelazione divina: attraverso essa possiamo percepire la testimonianza trinitaria; tramite essa scopriamo le dimensioni autentiche dell'antropologia; mediante essa ci è dato sapere che Dio intende proseguire un dialogo d'amore [46].

All'interno di questo quadro generale costituito dall'incarnazione, si potrà poi comprendere quanto profonda sia la chenosi della croce: *non est species ei neque decor; quasi absconditus vultus eius; latens et apparens sub contrario* [47]. La fede diventa allora pura oscu-

---

[42] *Ibidem*, 386.
[43] *Ibidem*, 386.
[44] *Ibidem*, 386.
[45] *Ibidem*, 386.
[46] *Ibidem*, 387.
[47] *Ibidem*, 388.

rità, chiamata a decifrare *quae sub his figuris vere latitant*[48].

Questa progressione destinata a mettere in rilievo la dinamica della figura di rivelazione, giustifica appieno quanto abbiamo detto nell'evidenza soggettiva a proposito della relazione *pistis-gnosis*, proprio perché la fonda e la struttura. « La figura fondamentale della dissomiglianza che sempre è maggiore di ogni possibile elemento di comparazione (*in tanta similitudine maior dissimilitudo*) si presenta come irrevocabile. Tuttavia essa cessa di essere una *teologia negativa filosofia* in cui l'essenza divina resta infinitamente nascosta ed insondabile, malgrado tutte le proposizioni analogiche, per trapassare in una *teologia negativa dipendente dalla rivelazione,* nella quale Dio si manifesta fino all'estremo limite del consentito, pur mostrando contemporaneamente la sua inconoscibilità sempre piú grande. Ciò che in Dio resta incomprensibile per l'uomo non procede semplicemente da una carenza di sapere; bensí è una *determinazione positiva* della conoscenza di fede. Tale incomprensibilità ci sconvolge e ci obbliga all'adorazione. Il suo oggetto è infatti il Dio che ci ha tanto amato da dare per noi il suo Figlio unigenito; il Dio della pienezza che si è annientato per noi; non solamente nella creazione, ma nelle modalità di un'esistenza determinata dal peccato, destinata alla morte, lontana da Dio. Siffatta è l'oscurità che si svela manifestandosi; l'inconoscibilità di Dio divenuta conoscibile, in un atto che può essere colto »[49].

Dio si rivela mostrandosi incomprensibile nella sua essenza. Bisogna notare che questo « fa parte dell'evidenza oggettiva della figura; per questa ragione non è condizionato in primo luogo dall'oscurità della fede terrestre. È una caratteristica che non cesserà neppure con la visione; anzi proprio allora l'incomprensibilità divina attingerà il suo culmine, perché sarà colta in

---

[48] *Ibidem,* 389.
[49] *Ibidem,* 389.

quanto tale. Sarebbe ridicolo ed assolutamente contrario ad ogni esperienza religiosa interpretare la *visio facialis* come una *comprehensio* (*katalepsis*) alla stregua di una scienza o di una filosofia umana. L'assioma: *si comprehendis non est Deus,* vale in cielo ed in terra, anche se lassú la *spes* si trasforma in *res.* Questo significa vedere Dio *sicuti est*: ciò che fonda l'apparizione della chenosi nella storia della salvezza, sarà da noi percepito nella luce della *doxa* divina. Solo allora d'altronde la chenosi si manifesterà appieno per quello che è in realtà: *non un'auto-alienazione,* come se Dio, comprensibile nella sua essenza, ponesse un gesto incomprensibile, diventando cosí egli stesso incomprensibile; *ma la manifestazione, condizionata dal peccato del mondo, del Dio incomprensibile per essenza, rivelatosi per amore del mondo.*

Non è dunque contraddittorio affermare che nella visione saremo faccia a faccia con il Dio incomprensibile, malgrado tutta la sua comprensibilità. Parimenti non è contradditorio dire, scendendo dalla visione celeste alla fede terrestre, che quest'ultima è, a modo suo, un'apertura ed una comprensione del mistero, senza che esso sia spogliato del suo carattere misterioso »[50]. Naturalmente per accedere a questa figura « bisogna allontanarsi dalla propria luce (naturale) ed affidarsi ai presentimenti dell'amore »[51].

Questa dinamica della figura di rivelazione, sostenuta e rischiarata dalle molteplici analogie che abbiamo rilevato, senza tuttavia essere sfiorata dalla necessità logica che l'imprigionerebbe in un sistema, deve essere esaminata ora nelle sue qualità intrinseche e particolarmente nel suo *carattere archetipale*: è il problema del *centro della figura di rivelazione,* quando già ne abbiamo intravvista la portata trinitaria ed antropologica nel quadro dell'economia di grazia.

---

[50] *Ibidem,* 390.
[51] *Ibidem,* 375.

3. Con l'espressione *centro della figura di rivelazione* non intendiamo designare (come sembra a prima vista) una parte della figura attorno alla quale si dispongono tutte le altre, bensí ciò « per cui l'intera figura acquista la sua unità ed intelligibilità, il perché al quale occorre riferire tutti gli aspetti particolari, affinché questi diventino comprensibili » [52].

Che il Cristo « sia tale centro — e non semplicemente l'inizio o l'iniziatore di una figura storica che si svilupperebbe in seguito senza di Lui — è quanto caratterizza nella sua specificità la religione cristiana e la oppone a tutte le altre » [53].

Per accostarsi a siffatto centro è necessario un metodo rigorosamente oggettivo. « La condizione soggettiva che è alla base della percezione (condizione che può ricoprire un campo assai vasto) *non deve in alcun modo intervenire nella costituzione dell'evidenza oggettiva, né condizionarla, né sostituirla;* ogni forma di kantismo in teologia, per quanto esistenziale possa essere, non può che deformare il fenomeno e passargli accanto senza coglierlo nelle sue autentiche dimensioni. Neppure l'assioma scolastico: *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (che in termini moderni significherebbe: è esigita una certa precomprensione categoriale o esistenziale) può allontanarci da quanto abbiamo detto. Infatti il Cristo (se è veramente Lui che si dona) non può dipendere da nessuna condizione soggettiva, che potrebbe impedirgli di rendersi interamente comprensibile agli uomini o che gli offrirebbe, viceversa, senza la sua grazia, delle condizioni sufficienti per essere ricevuto e compreso » [54].

Non abbiamo a che fare con un'evidenza « avente per base la soddisfazione di un bisogno del soggetto »; « la figura che incontriamo nella storia è convincente

---

[52] *Ibidem*, 391; per questo paragrafo vedere anche *Teologia della storia*, 9-82; *La foi du Christ*, 36; *Pourquoi je reste chrétien*, in *Je crois en l'Eglise*, 151-182. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 116-118.

[53] *La gloire et la croix*, I, 391.

[54] *Ibidem*, 392 ss.

per sua stessa essenza, poiché la luce attraverso cui si manifesta, sprigiona dal suo nucleo, provando che essa è autosufficiente »[55]. Naturalmente non è possibile sfuggire ad una certa pre-comprensione; certe condizioni sono necessarie[56]; tuttavia si deve sottolineare che una siffatta comprensione « non è un qualche cosa che il soggetto fornisce come contributo alla conoscenza cristiana »; piuttosto « essa è data necessariamente come un a priori, per il fatto semplice ed oggettivo che Dio si è fatto uomo, corrispondendo perciò alle forme generali del pensiero e dell'esistenza umana »; resta il fatto che « quanto vi è di singolare non può essere proclamato in tale quadro generale se non per forza propria »[57].

Questo equivale a sottolineare l'assioma ben conosciuto: « la verità del cristianesimo si sostiene o cade con quella del Cristo »[58]; « il fatto che Cristo *non dica niente a me,* non vuol dire che *in sé e per sé non abbia già detto tutto e per tutti* »[59]. Come l'evidenza soggettiva ci ha mostrato, per percepire questa rivelazione è necessaria una « corrispondenza totale della persona umana alla figura di Cristo »[60]. « La prima condizione per comprendere è quella di ammettere il dato cosí com'è »[61]: altrimenti la verità evangelica è corrosa; l'incarnazione diventa indecifrabile; la dimesione trinitaria incomprensibile; la figura stessa perde quanto in essa la struttura e la rende plausibile[62]. In una sola parola: « Ciò che è decisivo ed illuminante si trova nella figura stessa e questo da un duplice punto di vista: innanzitutto la figura che si manifesta nel Cristo usufruisce in se stessa di una perfezione e di un'evidenza interna, paragonabile a quella di cui gode in altro campo,

---

[55] *Ibidem,* 392.
[56] *Ibidem,* 392, 393, 394, 395.
[57] *Ibidem,* 393.
[58] *Ibidem,* 391.
[59] *Ibidem,* 392.
[60] *Ibidem,* 392.
[61] *Ibidem,* 394.
[62] *Ibidem,* 394 ss.

un'opera d'arte o una proposizione matematica; ed in secondo luogo perché la perfezione interna gode della possibilità d'irradiare per forza propria nel cuore stesso dell'uomo che la percepisce; e questo non nel senso di un puro sapere, ma di una trasformazione dell'esistenza »[63].

Sarebbe naturalmente vano scindere nell'evidenza oggettiva il Gesú della storia ed il Cristo della fede: la pienezza e la trascendenza della figura non lo sopporterebbero[64]; nessuna separazione è infatti possibile nel mistero insondabile dell'unione ipostatica[65]; essa « si dona come parametro per tutte le altre misure umane e terrene e perciò non può essere assoggettata definitivamente (ma solo in via d'ipotesi) a nessuna norma umana che pretenda inglobarla »[66].

È venuto il momento di osservare piú da vicino questa figura e scoprirne la sua disposizione armoniosa (*Stimmung*), assolutamente libera e gratuita nel suo porsi[67]: infatti « se Dio non avesse voluto incarnarsi, nessuna figura avrebbe potuto sorgere fra Lui e l'uomo »; giova ricordare l'assioma: *finiti ad infinitum, nulla proportio*[68].

Il primo elemento che colpisce « è la corrispondenza (*Ubereinstimmung*) fra la missione di Cristo e la sua esistenza »[69]; vi è un accordo perfetto fra le due e nessuno può convincere del contrario (Gv 8, 46); almeno negativamente, coloro che lo circondano possono notare l'assenza di ogni minimo disaccordo[70].

Quest'armonia « deriva dal fatto che Cristo non compie la propria volontà, ma quella del Padre »; dunque « non si è dato da solo simile missione, ma l'ha ricevuta nell'obbedienza »; in quanto uomo « si è iden-

---

63 *Ibidem*, 393.
64 *Ibidem*, 394. Cfr. J. KAY, *Theological Aesthetics*, 88 ss.
65 *La gloire et la croix*, I, 395, 406.
66 *Ibidem*, 395.
67 *Ibidem*, 396.
68 *Ibidem*, 405.
69 *Ibidem*, 396.
70 *Ibidem*, 396.

tificato con la missione ricevuta dal Padre »[71]. Non si tratta solamente di un dato di fatto che è e potrebbe anche non essere: la missione di Gesú non è una fra le tante possibili, come era quella dei profeti; piuttosto « è la missione che abbraccia e sostituisce tutte le altre »[72]; Cristo infatti diventa la *iustitia Dei* personificata, superando il regime della Legge e ponendosi come Nuova Legge; per questo la sua azione segna un risultato che non è possibile oltrepassare[73].

Questa corrispondenza ci conduce all'avvenimento fondatore, di cui è testimone il fenomeno del Gesú storico: è « un evento in cui due movimenti s'incrociano: la *discesa* di Dio nella carne e l'*ascesa* della carne nello spirito; carne indica qui l'uomo terrestre, spirito la sfera del divino, la maniera divina d'esistenza. L'avvenimento mediante il quale il Verbo di Dio, discendendo nella carne per abitarvi, vi fa dimorare la pienezza divina, è già l'introduzione e l'elevazione di questa carne fino alla pienezza ed allo splendore di Dio; ora possono prodursi da una parte e dall'altra un *commercium* e un *connubium*; tuttavia non secondo un'azione bilaterale simile ad un contratto fra uguali, poiché Dio resta solo ed è Lui che guida l'uomo, chiamandolo a sé: l'uomo è la sua opera, creata nel Cristo Gesú in vista delle buone opere preparate antecedentemente, affinché potessimo praticarle »[74].

È la dinamica dell'incarnazione che ci conduce ad incontrare nuovamente la chenosi nelle sue svariate manifestazioni: dalla vita terrena, alla passione, alla croce, al *memoriale passionis* costituito dall'eucaristia[75]. Donde due verità che ci sono svelate. La prima si può cosí esprimere: « Cristo è il discorso che Dio rivolge a noi tutti; non ci parla dall'esterno, ma nell'intimo di ciascuno di noi; ci coglie nel piú profondo

---

[71] *Ibidem*, 396, 397.
[72] *Ibidem*, 397.
[73] *Ibidem*, 399.
[74] *Ibidem*, 399 ss.
[75] *Ibidem*, 400, 401, 402, 404.

della nostra natura; e nella misura in cui Cristo è nostro fratello ed ha risposto a Dio nella nostra natura, noi stessi abbiamo già anche risposto in Lui. Mediante l'incarnazione siamo trasferiti nella sfera del dialogo, fuori del monologo di peccato; siamo introdotti nella luce meravigliosa del Verbo. Oramai abbiamo parte a quella sfera in cui regna un accordo fondamentale ed in cui, proprio per questa ragione, tale accordo può farsi intendere da noi, se solo lo vogliamo. Con l'apparizione di Cristo anche la Chiesa ci è offerta: essa si manifesta come la misura che Dio applica al mondo in Cristo: misura di grazia e non di giudizio; misura data e comunicata; cosicché nessuno può carpirla da solo, ma chiunque vuole, la può prendere »[76]. La seconda osservazione ci piomba nel mistero trinitario, rivelatoci nella chenosi spinta per obbedienza fino alla morte e alla derelizione: « Nel Figlio dell'uomo non è solamente Dio che appare; senza restrizione alcuna siamo posti in presenza dell'avvenimento intra-divino che è la sua processione; è il Dio trinitario che, proprio in quanto è Dio, può comandare assolutamente ed obbedire altrettanto assolutamente e porsi come l'unità dei due: lo Spirito d'amore »[77].

Siamo al centro della specificità cristiana: « L'apparizione del Dio trinitario si manifesta in una figura; unica, inaccessibile al profano, visibile solamente nella fede, eppure — malgrado l'infinità di dimensioni che sono suscitate — figura reale »[78].

Il rapporto fra Dio e la creatura « riceve cosí una partecipazione al legame naturale indissolubile che intercorre fra Padre e Figlio, nello Spirito Santo. Come le Persone divine non si oppongono le une alle altre in quanto esseri indipendenti, ma sono, nell'unica natura divina concreta, un solo essere divino, cosí in Cristo la relazione fra Dio e la creatura come legame fra

---

[76] *Ibidem*, 404.
[77] *Ibidem*, 405.
[78] *Ibidem*, 406.

due esseri liberi, è sempre superata e fondata a priori, indissolubilmente, nell'unione ipostatica »[79].

Attraverso quali sentieri giungere alla comprensione esistenziale dell'autosufficienza della figura archetipa, misura concreta di tutte le possibili figure umane e terrene; come appropriarsi il mistero dell'unione ipostatica; in quale maniera operare quell'educazione dello sguardo cui invita Heb 5, 14, senza nulla togliere all'evidenza oggettiva? Quattro vie sono aperte per « esperimentare il carattere incomparabile di Cristo », tre positive ed una negativa che enumereremo solamente[80].

Il primo movimento, che possiamo chiamare contemplativo, considera le proporzioni, le connessioni e l'equilibrio propri di questa figura, irriducibile ad ogni analisi e riflessione, seguendo come pista l'esperienza personale del credente[81]. L'autore che meglio può introdurre è Pascal, attento lettore di Paolo e Giovanni. Da un lato egli ha saputo conservare il carattere gratuito della contemplazione cristiana, nella quale le due affermazioni: *vere tu es Deus absconditus* e *in lumine tuo videbimus lumen* hanno uguale diritto di cittadinanza, compenetrandosi[82]. Dall'altro ne ha preservato il carattere dinamico che la differenzia dalla *theoria* platonica[83]. Pascal segue il lungo cammino « dell'immagine di Cristo che si forma nel soggetto che contempla »[84] e ne coglie gli accenti di esperienza[85]. È la via che immergendoci nel mistero dell'unione ipostatica ci apre in spiraglio il mistero trinitario e ci permette di esserne afferrati[86].

Tuttavia questo è solo un approccio preliminare: bisogna verificare ora con *un secondo movimento,* come la forza esistenziale della figura (la *dynamis* e

---

[79] *Ibidem,* 406.
[80] *Ibidem,* 407.
[81] *Ibidem,* 407.
[82] *Ibidem,* 408-411; II/2, 71-83, 107-109, 113-118.
[83] *Ibidem,* 409; II/2, 81-83, 123-127.
[84] *Ibidem,* 414.
[85] *Ibidem,* 410; II/2, 83-107.
[86] *Ibidem,* 413; II/2, 107-112.

l'*energeia* paoline) emerga e manifesti la sua vitalità nell'esistenza credente [87]. Questo è possibile solo mediante un'adeguata teologia dello Spirito Santo (quale si trova in Giovanni, Paolo ed Origene) suscettibile di unire il Gesú della storia al Cristo della fede, mostrandone l'identità, ricordandone il messaggio trasmesso nella Scrittura e nella predicazione tramite una lunga serie di testimonianze, facendolo vibrare al centro stesso della vita cristiana non come lettera morta, ma come acqua zampillante per la vita eterna [88].

Solo lo Spirito può testimoniare la plasticità e l'autosufficienza di una figura che, *con un terzo movimento*, ci è dato scoprire come unica. Confrontata con la dinamica inerente ad altre figure teologiche essa si presenta infatti come compimento assoluto e causa finale di ogni precedente manifestazione: sia rispetto all'Antica Alleanza, sia riferendosi alla creazione o alla storia del mondo, sia in relazione con realtà (uomini o cose) che di essa sono stati ritenuti tipi o anti-tipi [89]. Rapportata poi alla fenomenologia della storia delle religioni, la sua unicità si staglia in maniera ancora piú vigorosa e netta: sia riguardo al suo oggetto, sia in rapporto all'azione salvifica lontana da ogni mito gnostico di salvezza, sia ancora riguardo alla dottrina su Dio, culminante qui nell'incarnazione [90].

Teologicamente parlando, questa figura « si distingue in modo costante e si pone come punto di riferimento assoluto nell'insieme delle relazioni che la storia traccia attorno ad essa » [91]; sempre « esige la fede per essere percepita » [92]; continuamente significa compimento e giudizio per ogni altra figura, poiché contemporaneamente ne è integrazione e contestazione [93].

---

[87] *Ibidem*, I, 407, 414, 415, 418.
[88] *Ibidem*, 415 (Giovanni), 415-416 (Paolo), 416-418 (Origene e la scuola alessandrina).
[89] *Ibidem*, 419-425.
[90] *Ibidem*, 425-429.
[91] *Ibidem*, 422.
[92] *Ibidem*, 422.
[93] *Ibidem*, 429-430.

Tramite questi tre movimenti, come in un crescendo, abbiamo potuto vedere come la figura archetipale trasformi l'esistenza credente, come ne sia alla sua origine, come si presenti nella sua inderogabile necessità.

Resta da esaminare ora *una quarta prospettiva*: la possibilità della non-comprensione, che la Scrittura sottolinea in vari modi [94] e di cui la storia ci fornisce esempi molteplici [95]. Da un lato essa è legata alla dialettica manifestazione-oscurità propria della figura cristica ed attestata principalmente dai Vangeli di Marco e di Giovanni [96]: solo il *confiteor* quotidiano [97] ed il coraggio della fede come disponibilità assoluta a Dio [98] possono sostenere questa dialettica, senza ridurla e quindi senza rischiare di passare accanto alla manifestazione del Cristo, senza neppure vederla [99]. Dall'altro è ancorata al dramma del peccato, della superbia, delle tenebre: qui la teologia giovannea ha scritto pagine senza ambagi [100]. Al culmine si trova l'apostasia, rifiuto di credere a quanto pure si è visto: « L'apostata ha veduto e nega porprio quanto gli si è manifestato; resta marcato per sempre da quest'immagine che nega e che pure s'esprime con forza terribile in tutta la sua esistenza; la figura continua a fiammeggiare nel fuoco del rinnegamento » [101]. A modo suo l'apostasia è la prova negativa della forza invincibile della figura di rivelazione [102].

Al termine del cammino, ritroviamo cosí il tema conduttore di questo paragrafo. Il carattere archetipale della figura di rivelazione consiste nella sua auto-rivelazione, fondamento della sua autosufficienza assoluta,

---

[94] *Ibidem*, 431-433.
[95] *Ibidem*, 433-436.
[96] *Ibidem*, 436-440.
[97] *Ibidem*, 441.
[98] *Ibidem*, 433.
[99] *Ibidem*, 434.
[100] *Ibidem*, 441-443.
[101] *Ibidem*, 443.
[102] *Ibidem*, 443.

della sua necessità, della sua unicità. Essa deve essere percepita per quello che è; non dipendendo dall'uomo, dai suoi sentimenti, dai suoi stati d'animo, dai suoi bisogni, essa è irriducibile; « basta strapparne un frammento essenziale e subito tutte le proporzioni sono falsate »[103]. Si comprende il problema dell'eresia[104]; si percepiscono i limiti delle sistematizzazioni teologiche le piú varie[105]; si capisce anche il silenzio di coloro che, pervenendo fino al cuore del mistero incomprensibile, preferiscono testimoniare in maniera muta[106]. Tuttavia, qualunque siano gli atteggiamenti rilevanti dall'evidenza soggettiva, la gloria che sprigiona dalla figura archetipale (anche là dove ancora è avvolta dalla chenosi e quindi dall'oscurità la piú fitta) tende a comunicarsi: le raccomandazioni al silenzio che accompagnano il Gesú storico del Vangelo di Marco sono vane; l'oscurità in cui Gesú si avviluppa non è mai fine a se stessa; ben piuttosto egli è la luce che risplende fra le tenebre; la rivelazione che non può subire costrizioni; la misura di ogni realtà e figura creata[107].

4. « Per il fatto che il Figlio di Dio è penetrato nel mondo, la sua figura si trova mescolata in molteplici maniere con le altre figure che intessono il suo ambiente storico vicino o lontano: quelle rilevanti dal mondo profano e quelle che presenta la storia della salvezza. Finora abbiamo fatto astrazione il piú possibile da questa inserzione, per lasciar risplendere la figura cristica nel suo carattere rigorosamente unico »[108].

È quanto invece dobbiamo abbordare ora, perché « il Figlio di Dio non è venuto per immergere il mondo in uno splendido isolamento, ma per portare il fuoco sulla terra »; la sua figura « è là per marcare con la sua

---

[103] *Ibidem*, 434.
[104] *Ibidem*, 434.
[105] *Ibidem*, 435.
[106] *Ibidem*, 436.
[107] *Ibidem*, 437, 438, 439, 440.
[108] *Ibidem*, 445.

impronta le altre figure »; e quest'atto « fa parte della sua stessa costituzione » [109]. S'instaura cosí il problema delle mediazioni e delle attestazioni, che, proprio ponendosi, rivelano il carattere archetipale della figura [110]. Sebbene si debba procedere per gradi ed affrontare un lungo cammino, non privo di difficoltà [111], è necessario fin d'ora mettere ben in evidenza la base unica che sottende tutta la problematica. E questo da un duplice punto di vista. Innanzitutto perché unica è la figura da cui traggono origine le mediazioni, a cui si riferiscono le molteplici attestazioni, a cui è ordinato il credente. I Padri, soprattutto gli alessandrini, parlavano volentieri di un *corpus triforme* della figura, che non per questo abdica alla sua pienezza È piuttosto il contrario che si verifica: grazie a questa pienezza, misteriosamente, ma realmente, il medesimo ed unico Verbo di vita può animare il *corpus triforme*, attraverso cui opera nei credenti la salvezza [112].

In secondo luogo, perché nella sistematizzazione teologica, si deve parlare in un caso come nell'altro, dell'opera dello Spirito Santo [113]. Come già abbiamo avuto occasione di accennare, solo lo Spirito vivifica ed attualizza la circolarità instauratasi dall'alto fra la figura archetipale ed il credente che di essa vive [114]. Solo lo Spirito fonda, fra gli alti e bassi della storia, l'*admirabile commercium* [115]. Infine solo lo Spirito rende la Scrittura una testimonianza vivente [116] e sostiene la Chiesa nel suo cammino [117]. Poiché è lo Spirito che viene dato nell'attestazione trinitaria della figura e che ci

---

[109] *Ibidem*, 445.
[110] *Ibidem*, 446.
[111] *Ibidem*, 446, 513.
[112] *Ibidem*, 447-448.
[113] *Ibidem*, 509.
[114] *Ibidem*, 414-419, 509-510.
[115] *Ibidem*, 511.
[116] *Ibidem*, 510.
[117] *Ibidem*, 510. Cfr. *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 91-158, 307-330, 455-461. Cfr. pure R. GHISLAIN, in *Dossier Balthasar*, 233-246.

guida nella serie di testimonianze che la storia, il mondo e le potenze rendono alla figura cristica [118].

Al termine di quest'indagine potremo comprendere meglio il punto da cui ha tratto origine tutta la ricerca balthasariana: una dottrina della percezione comporta sempre una dottrina del rapimento, e viceversa; ovverossia la teologia non può avere il suo focolare che in un'estetica teologica, lontana da ogni riduzione; « il bello infatti non resta mai in superficie: sempre scava in profondità fino alle piú intime radici » [119].

5. « Bisogna parlare ora della Scrittura e della Chiesa che, nonostante le loro numerose differenze, hanno in comune due cose: portano l'impronta percepibile della figura di Cristo (*corpora Christi*), ma sono trasmesse per mezzo degli uomini, che le marcano a loro volta. Sebbene entrambe attestino che il Signore risorto vive ed agisce con potenza, la loro testimonianza si distingue da quelle che incontreremo nel paragrafo seguente, perché il mezzo di trasmissione è sempre uno strumento umano; la si può quindi considerare in certa misura modificata e forse persino alterata. Infatti solo la testimonianza che il Padre e lo Spirito rendono al Figlio può essere ritenuta inalterata; altrettanto si deve dire delle testimonianze rese dalla storia della salvezza o dal cosmo, perché quanto affermano non è da esse determinato: è Cristo che, compiendo in se stesso tutte le cose, obbliga la storia ed il mondo a rendere una testimonianza che è ben al di là di quanto vorrebbero dire. La Scrittura invece, anche se è divinamente inspirata, è scritta da uomini e da uomini peccatori; e la Chiesa, malgrado il carattere misterico di cui è rivestita in quanto corpo e sposa di Cristo, è essa pure formata da uomini e da peccatori che in essa vivono » [120].

---

[118] *La gloire et la croix*, I, 513.

[119] *Ibidem*, 511.

[120] *Ibidem*, 449. Cfr. anche *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 17-33. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 181-185.

È logico domandarsi quindi fino a che punto queste due mediazioni ci trasmettono intatta la figura archetipale del Cristo. La relatività che le penetra e di cui oggi siamo particolarmente coscienti, non è forse uno schermo insormontabile che le rende irrimediabilmente opache? Oppure si deve ritrovare anche qui la dialettica che sottende ogni figura ed affermare quel carattere di oscurità luminosa, propria del velo che disvela [121]? Naturalmente in questa ricerca bisogna ricordare che « solo la fede può garantire la piena conoscenza oggettiva, e quindi razionale, della realtà cosí com'è » [122]. Non avanziamo in un quadro di causalità fisiche, ma in quello della comprensione e della costruzione spirituale. « La testimonianza della comunità primitiva che rilega la fede ecclesiale a quanto ne è stato l'occasione storica, è attestazione di uomini che hanno superato il legame causa-effetto e l'affermano comprendendo esattamente la portata dell'oggetto, assumendo la piena responsabilità della loro testimonianza » [123].

Si tratta di mettere in evidenza « come la rivelazione divina è accolta nel seno della fede umana, scaturita a sua volta dalla grazia della rivelazione; è infatti tramite questo seno che essa intende essere ricevuta, portata e generata » [124]. Donde l'implicanza reciproca delle due mediazioni che formano l'oggetto della nostra indagine, per ritrovare ed esprimere l'unità della figura archetipale [125]: è una ricerca non priva di punte polemiche, ma svolta sempre con un vigore profondo [126].

« In quanto luce ed interpretazione proiettata dallo Spirito di Cristo sul Cristo vivente nella Chiesa, la Scrittura è parte integrante della figura cristica; è un'espressione della sua ricchezza e della sua gloria, anche se contemporaneamente — per mezzo del rivestimento

---

[121] *La gloire et la croix*, I, 449 ss.
[122] *Ibidem*, 453.
[123] *Ibidem*, 452 ss.
[124] *Ibidem*, 453.
[125] *Ibidem*, 447, 453.
[126] *Ibidem*, 446, 450-452, 453.

servile della lettera su cui Hamann ha tanto insistito — essa rende testimonianza all'umile figura di Cristo, designandola correttamente. La distanza fra lettera e spirito in seno alla Scrittura — che tanto ha occupato Origene — è qualcosa di unico; non la si può comprendere tramite considerazioni letterarie generali, ma in fin dei conti solo mediante la cristologia; essa infatti ha come fine di svelare il Dio nascosto nella corporalità del Cristo, sebbene, per molteplici ragioni, non possa farlo senza velarlo di nuovo. Nella misura in cui la Scrittura è figura esteriorizzata, posta apertamente davanti al mondo, l'oscurità nello svelamento le è inerente come una necessità; colui che non crede, non vede nella corporeità di Cristo la figura della divinità ed ugualmente non scoprirà nella lettera lo spirito che anima la Scrittura. Tuttavia, secondo Origene, esiste una differenza fra il corpo fisico ed il corpo scritturistico: il primo è un corpo di chenosi e di peccato, mentre il secondo testimonia la fede della resurrezione di Colui che è Vivente, ponendosi come un abito che risplende e che tende a diventare luminoso. È un rivestimento che non è possibile staccare adeguatamente dalla figura. La rivelazione non è presente ed accessibile alla Chiesa se non in questo svelamento che dissimula »[127].

La Scrittura non è la rivelazione stessa, ma solo la testimonianza che « rende possibile e garantisce la nascita ininterrotta della Chiesa, cosí come la semina del Logos nelle anime dei credenti »[128]. Essa non ha come fine di offrirci una fotografia neutra del Gesú storico, ma di " rinviarci all'origine ": « Essa resta strumento, testimonianza e mediazione; non è il sacramento di Dio; solo il Cristo lo è »[129]. Il suo ruolo è di essere un'occasione affinché passi l'avvenimento di salvezza che l'ha suscitata ed al cui servizio è posta[130]. Ma essa è anche

---

[127] *Ibidem*, 457.
[128] *Ibidem*, 458.
[129] *Ibidem*, 459.

norma determinante e regolatrice; è Scrittura canonica[131]; « per la fede della Chiesa la *conversio ad scripturam* è l'indispensabile *conversio ad phantasma* (cioè all'immagine fenomenica oggettiva) in cui il concetto di quanto bisogna credere e di quello che occorre operare, come pure la loro comprensione (*intellectus fidei*), può sempre brillare e mostrarsi ad essa »[132]. Tuttavia « l'immagine non può essere che un'immagine e non può mai sostituirsi all'essere vivente che rappresenta e che sempre suppone »[133]; « se la si ipostatizza facendone una figura indipendente, si passa accanto al messaggio senza comprenderlo »[134]. Cosí la Scrittura è una figura autentica « nella misura esatta in cui, malgrado tutta la sua contingenza storica, è la norma scelta da Dio stesso per testimoniare della misura strutturante l'ordine della salvezza »[135]. Resta un'indicazione: « ma lo Spirito si serve della sua forza creatrice d'immagine, per formare in essa la figura della fede »[136].

Come conservare questa proporzione decisiva tra la figura della rivelazione e quella della Scrittura? Secondo Balthasar si devono applicare due principi abbondantemente illustrati da Karl Rahner e da Henri de Lubac[137]. Il primo lo possiamo chiamare *il principio cattolico di interpretazione*: il corpo scritturistico non è comprensibile al di fuori del corpo ecclesiale, dipendente a sua volta dal corpo fisico, se vogliamo usare la terminologia patristica[138]. « Come Maria ha generato il Cristo nella fede, cosí la Chiesa nella fede genera la Scrittura. Questa è certamente Parola-di-Dio e non parola-della-Chiesa; ma è parola-portata-dalla-Chiesa nella sua meditazione di fede e realmente data alla luce, ge-

---

130 *Ibidem*, 460.
131 *Ibidem*, 460.
132 *Ibidem*, 460.
133 *Ibidem*, 461.
134 *Ibidem*, 461.
135 *Ibidem*, 461.
136 *Ibidem*, 454-455.
137 *Ibidem*, 449, 456, 463 (note).
138 *Ibidem*, 453-462. È Balthasar stesso a parlare di « principio cattolico »: p. 453.

nerata in senso proprio »[139]. Non solo perché senza l'ambiente vitale costituito dalla fede della comunità primitiva (scaturita dall'avvenimento della morte e della resurrezione) i contorni della figura del Gesú storico non avrebbero potuto giungere al loro compimento nella figura totale del Cristo della fede[140]. Non solo quindi perché « il Cristo non potrebbe essere quello che è e che deve essere all'infuori della fede della Chiesa, come d'altronde la Chiesa non potrebbe essere quello che è e che deve essere, se non *en Christô* »[141]. Ma nel senso che « la Chiesa non può essere *sotto* la Scrittura »: questa infatti è *kanon tes pisteôs* e *kanon tes aletheias,* ma non *norma della Chiesa*[142] se non in accezione estremamente dialettica[143]: « È impossibile che la Chiesa, sposa e corpo di Cristo sia soggetta ad altra istanza all'infuori del suo Sposo, ed in Lui, del Dio trinitario. Essa lo porta in se stessa, come il Santo vivente nel tempio che essa è per sua natura. Per conoscerlo, le è sufficiente interrogare il suo spirito, che è, contemporaneamente, Spirito di Cristo e della Chiesa. *Tuttavia*: come essa non possiede il suo Signore che in quanto suo redentore incarnato e sposo nel sangue, cosí non può comprendersi in quanto creatura riscattata e sposa lavata nel sangue, se non in piena coscienza dell'avvenimento della storia della salvezza. E questo non può rimanere presente e vivo per essa attraverso i secoli, se non in quanto oggettivato nella Scrittura »[144].

Il secondo principio è quello dell'*interpretazione spirituale,* nella accezione patrista (*pneumatiké*) del termine, suscettibile di offrirci una figura compiuta, organica e proporzionata, ruotante attorno ad un centro[145]. « Gli antichi commentatori della Scrittura possedevano l'arte di scoprire attraverso i dettagli, la figu-

---

[139] *Ibidem,* 455.
[140] *Ibidem,* 454-455.
[141] *Ibidem,* 456.
[142] *Ibidem,* 460-461.
[143] *Ibidem,* 460, 508.
[144] *Ibidem,* 461

ra nel suo insieme e sapevano metterla in risalto. Ciò presuppone un'interpretazione spirituale e non letteraria o filologica; l'atteggiamento fondamentale è quello dell'obbedienza della fede, in cui si effettua il passo decisivo che conduce dalla lettera allo spirito, dalla figura terrestre alla figura di risurrezione. Tutto questo significa rinunciare ad estrarre l'essenza della Scrittura, o dei sinottici, o di Giovanni o di Paolo (non si danno astrazioni legittime in campo scritturistico) per conservare sempre intatto davanti agli occhi quell'*universale concretum* che è il Cristo, reso vivente dallo Spirito e testimoniato dalla Scrittura »[146].

Tali analisi avevano compreso che « il centro di gravità della lettera si trova nello Spirito, nel suo significato cristologico, nell'avvenimento della morte e della resurrezione del Cristo, suscettibile di diventare un evento per noi e per il mondo »[147]. Questa trasposizione « nello Spirito che è il *Kyrios* apre ed allarga le dimensioni dei sensi scritturistici tradizionali, compresi in maniera rigorosamente dommatica: i sensi allegorico, tropologico ed anagogico diventano delle vie, dovunque presenti nella tradizione, per mezzo delle quali la teologia antica prendeva coscienza dell'esigenza esistenziale che oggi sentiamo tanto vivamente, con un equilibrio ed una pienezza che lasciano attoniti »[148]. Certo « il carattere spirituale dell'immagine scritturistica, con la sua ricchezza infinita e le sue inesauribili possibilità di spiegazione, implica dei limiti di prospettiva per l'individuo e per la storia che la esamina »[149]; tuttavia « parlare di ricchezza debordante non significa velare la semplicità propria dell'immagine »[150]; colui che con gli occhi della fede « ne coglie anche solo un dettaglio, penetra sempre l'insieme »[151].

---

[145] *Ibidem*, 461-468.
[146] *Ibidem*, 465.
[147] *Ibidem*, 463.
[148] *Ibidem*, 464.
[149] *Ibidem*, 466.
[150] *Ibidem*, 467.
[151] *Ibidem*, 467.

Solo un ritorno costante a *questi due principi ermeneutici* permette alla figura scritturistica di esplicitare con forza il fine che le è proposto: « Produrre e dirigere lo slancio del divenire cristiano, alla luce della figura risplendente di cui è attestazione »[152]. Immersa nella storia, l'interpretazione della Scrittura corre rischi, talora gravi: ciò che oggi sembra spiegazione autentica, può rivelarsi in seguito piuttosto come un oscuramento; quanto oggi appare sforzo lodevole di attualizzazione, può mostrarsi domani come dimissione nei confronti dell'inammissibile. Solo un continuo riferimento alla figura archetipale che fonda, sostiene e dirige la figura scritturistica, può evitare questi errori[153]. A tale figura d'altronde si rapportano magistero e teologia, allorché leggono la testimonianza scritturistica[154]. Questo significa ritrovare la dimensione ecclesiale di una lettura che si apre sulla vita[155]. È perciò venuto il momento di studiare la mediazione della Chiesa, figura tutta relativa allo Sposo[156].

6. Scaturita dal costato di Cristo, suo corpo e sua sposa, nuova Eva necessariamente legata al nuovo Adamo, la Chiesa ha ricevuto in se stessa la pienezza del suo Salvatore. « Tutto quanto la Chiesa possiede come personalità e come natura, lo deriva da Cristo. Ciò è vero non solo per lo Spirito Santo, principio vitale che l'anima, lei ed i suoi membri; ma anche per le funzioni ed i ministeri visibili che l'articolano, a servizio della costruzione operata da un amore profondo. Sarà quindi logico seguire l'edificazione di questo corpo secondo le varie funzioni, come in un processo dinamico che avrà la sua conclusione, allorché la figura di Cristo avrà modellato tutto il corpo »[157].

---

152 *Ibidem,* 468.
153 *Ibidem,* 461, 464, 465, 466 ss., 468, 470.
154 *Ibidem,* 469-470.
155 *Ibidem,* 469.
156 *Ibidem,* 470.
157 *Ibidem,* 472; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 139-187, 189-284 e *Pneuma und Institution,* 61-235. Cfr. J. KAY, *Theological Aesthetics,* 167-181; E. DEMONTY, in *Dossier Balthasar,* 187-198.

La figura ecclesiale deve essere assunta nella sua globalità; nessuna dicotomia è possibile fra quanto vi è d'istituzionale ed il centro da cui tutto deriva; è manifestazione d'unità nella storia del mondo. La Chiesa non può comprendersi se non « come strumento mediatore, sistema di relazioni organizzantesi ed esprimentesi in una figura, mezzo suscettibile di strutturare e rilegare fra loro le realtà differenti che insieme devono essere trasmesse tramite suo »[158].

Essa non s'identifica con il Cristo. Ma « non può pretendere a nessun'altra figura se non alla figura cristica, che è impressa in essa e l'informa come l'anima fa con il corpo »[159]. Il suo compito è di essere, per volontà divina, come « un ponte fra Dio e il mondo; sarà dunque tanto piú degna di fede quanto piú si mostrerà trasparente, affinché gli uomini possano vedere Dio ed il mondo possa essere portato a sua volta fin davanti a Dio »[160]. Essa non è se non « un intermediario fra l'impotenza dell'individuo incapace di riprodurre l'unicità di Cristo e d'imprimerla in sé, e l'onnipotenza del Cristo, uomo e Dio, sofferente e glorioso, parola e sacramento »[161].

Questa figura che Dio ha posto sul cammino della redenzione non può essere percepita con analisi di stampo razionalista, che solo possono danneggiarla o distruggerla. La si può cogliere esclusivamente con una conversione (gnoseologica e morale) all'immagine archetipale: i procedimenti logici non servono; è necessaria piuttosto una contemplazione estetico-teologica, suscettibile di sintetizzare nella figura unica ed inscindibile l'aspetto oggettivo di rivelazione e la risposta soggettiva di discepolato[162]. Tramite essa l'autocoscienza della Chiesa s'illumina e diventa riflessione sull'espe-

---

[158] *La gloire et la croix,* I, 473. Cfr. *Pneuma und Institution,* 201-235.
[159] *La gloire et la croix,* I, 473.
[160] *Ibidem,* 474.
[161] *Ibidem,* 473.
[162] *Ibidem,* 474-476; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 11-40, 397-310, 327-354, 445-494; *Pneuma und Institution,* 133-161, 252-286.

rienza di santità e di peccato, che l'anima e la sostiene nella sua relatività a Cristo, sia a livello istituzionale [163] e sia a livello personale [164].

Non è il caso d'insistere su quest'idea: se si dovesse scrivere una storia del *sentire ecclesiae* sarebbe opportuno un altro libro [165]. Limitiamoci a rilevare i due poli essenziali di tale esperienza che già abbiamo incontrato nell'evidenza soggettiva: la compenetrazione del *principio mariale* e del *principio istituzionale* [166], solo mezzo per giustificare la figura ecclesiale e renderla credibile nel suo esistere e nella sua finalità [167]. Con il principio mariale troviamo esplicitato " l'archetipo della Chiesa cristiforme ": « Nella misura in cui la Chiesa è mariale, è una figura pura, immediatamente decifrabile e comprensibile; nella misura in cui l'uomo è mariale (cioè portatore di Cristo), il cristianesimo diventa in lui immediatamente decifrabile e comprensibile » [168].

Tocchiamo qui il punto massimo della cooperazione umana, pur nell'insopprimibile differenza creaturale: l'*ecce ancilla Domini* manifesta l'*attesa del Signore e della sua grazia,* caratteristica della *sinergia* intercorrente fra Dio e l'uomo, fra Cristo ed i suoi [169]. Nella sua unicità irripetibile, tutta relativa e dipendente dal suo Figlio e Signore, come la mostrano i misteri del Rosario [170], « la vita di Maria è il prototipo di quanto può riuscire l'*ars Dei,* allorché l'argilla umana non oppone resistenza » [171]; l'immagine che ne risulta è inattaccabile nel suo splendore; è esattamente quella che converrebbe alla Chiesa, se questa fosse senza macchia né

---

163 *La gloire et la croix,* I, 478-482.

164 *Ibidem,* 476-478. Cfr. anche *Pneuma und Institution,* 119-131.

165 *La gloire et la croix,* I, 482; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 89-284; *Pneuma und Institution,* 61-116, 119-131, 162-200, 252-286.

166 *La gloire et la croix,* I, 478-479; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 153-162. Cfr. *Der antirömische Affekt,* 156-164.

167 *La gloire et la croix,* I, 481; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 162-180; *Pneuma und Institution,* 61-116.

168 *La gloire et la croix,* I, 476. Cfr. *Der antirömische Affekt,* 164-170; *Pneuma und Institution,* 162-200, soprattutto 169 ss.

169 *La gloire et la croix,* I, 476.

170 *Ibidem,* 477.

171 *Ibidem,* 477.

ruga [172]. Tuttavia anche la gloria che irradia dalla figura mariale non è percepibile se non nel chiaroscuro della fede [173].

A maggior ragione, questo si può dire della Chiesa (e dei santi, membra viventi del corpo ecclesiale), soprattutto perché in essa sono penetrate le tenebre del peccato. Certo, la figura cristica può vincere queste tenebre e di fatto irraggia il suo splendore; ma la chenosi si fa piú profonda; e l'umiliazione piú grande [174].

Il principio gerarchico non sfugge a questa dicotomia. Pietro e Paolo deplorano unanimi la medesima cosa: « Il peccato della Chiesa istituzionale; la sua debolezza; le crepe che s'intravvedono fra l'uomo e la carica che ricopre, mentre il volere di Cristo era di imprimere un'identità perfetta » [175]. Eppure nella fede si può scoprire che Dio guida la sua Chiesa proprio per mezzo di un'istituzoine, sovente assai simile alla croce rovesciata su cui Pietro ha reso testimonianza [176].

Il principio mariale indica le vette della santità; il principio istituzionale ricorda sovente la chenosi dell'umiliazione; ma la figura è formata da entrambi e non è possibile coglierla altrove nella storia. Attraverso la Chiesa istituzionale che storicamente struttura la figura ecclesiale, voluta dal *Kyrios*, si snoda efficacemente la ricerca della santità, di cui Maria è figura archetipale (sebbene tutta relativa) ed escatologica. È la dialettica del velo che disvela, proprio quando talora vela: basterà ora seguire qualche punto centrale « per dimostrare in qual modo sia possibile e necessario rilegare la figura istituzionale della Chiesa alla figura di Cristo » [177]. È il tema del *Cristo come sacramento primigenio* e della *Chiesa come sacramento generale* [178]. Si articola in quattro momenti: il culto eucaristico; gli al-

---

[172] *Ibidem*, 478.
[173] *Ibidem*, 478.
[174] *Ibidem*, 478; cfr. *Pneuma und Institution*, 119-32.
[175] *La gloire et la croix*, I, 479.
[176] *Ibidem*, 480.
[177] *Ibidem*, 482. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 187-88.
[178] *La gloire et la croix*, I, 471, 473, 475, 477, 479, 481-482.

tri gesti sacramentali; la fede cattolica nella sua relazione con il cherimma da un lato e con il dogma dall'altro; la predicazione ecclesiastica [179].

Troviamo innanzitutto il culto eucaristico perché esso è il luogo originario ed il cuore della Chiesa: è il *sacrum convivium in quo Christus sumitur; recolitur memoria passionis eius; mens impletur gratia; et futurae gloriae nobis pignus datur* secondo l'antifona medioevale. Ovverossia: dono d'amore del Cristo, quando decise di offrirsi volontariamente al Padre per la salvezza del mondo; memoriale della passione del Signore; banchetto escatologico, seppure ancora sacramentalmente velato. Legato ad un ordine (*hoc facite*) è anamnesi (*in meam commemorationem*) ed attesa (*donec veniat*); indica l'incontro fra l'azione principale di Dio in Cristo e la risposta subordinata della Chiesa; attesta in maniera sacrificale la presenza reale di Colui che è il Vivente dopo essere stato nella tomba e nella derelizione del sabato santo [180]. La celebrazione del culto eucaristico *reitera* il sacrificio della Croce ed in questa *ripresentazione* realizza il rapporto sacramentale fra Cristo e la sua sposa [181]. Per questo la teologia pastorale deve vegliare accuratamente a che il *mysterion* resti in primo piano e che non sia declassato né da considerazioni sul miracolo della transustanziazione, né dal ruolo del ministro che resta secondario (*diaconia* come indica lo stesso termine), né da riflessioni inopportune su riforme liturgiche [182]. Ad attirare la nostra attenzione non deve essere tanto il *quomodo*, ma il *quod* ed il *quia*: e questo linguaggio scolastico richiama antiche e mai sopite polemiche [183].

Considerazioni simili devono essere fatte per gli altri segni sacramentali: per il battesimo, destinato a

---

179 *Ibidem*, 482.

180 *Ibidem*, 483-484; cfr. *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 159-208 ed anche *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 445-494. Sui sacramenti: J. Kay, *Theological Aesthetics*, 186-187.

181 *La gloire et la croix*, I, 483.

182 *Ibidem*, 485-486.

183 *Ibidem*, 486.

produrre nell'uomo l'immagine del Cristo, *symphytoi ghegonamen toi omoiomati tou thanatou autou* [184]; per la penitenza, che concretizza il perdono di Dio [185]; per la confermazione, attualizzazione della Pentecoste [186]; per il matrimonio e per il sacerdozio, rilegantesi entrambi a Cristo archetipo come ben sottolineano Ef 5, 32 e Heb 5, 10 [187]; per l'unzione degli infermi, quando la morte umana diventa essa stessa segno dell'abbandono *in Christo* [188].

Anche qui la teologia scolastica con le nozioni di *res, sacramentum, sacramentum et res* era riuscita ad esprimere assai chiaramente nua serie di grandi verità: « La figura fondamentale della grazia è Gesú Cristo stesso e tutte le figure sacramentali sono fondate concretamente nella sua » [189]; « la figura cristologica s'inserisce nella figura umana e decide della forma del sacramento » [190]; « ogni sacramento è azione di salvezza compiuta da Dio per mezzo di Gesú Cristo sul fedele che appartiene alla Chiesa » [191].

Si può giungere cosí ad una definizione: « Il sacramento è un gesto ecclesiale di Gesú Cristo indirizzato all'uomo; per diventare comprensibile si è rivestito di un'immagine cosmica (gli elementi fisici) e personale (i gesti del ministro) cui tutti potessero avere facilmente accesso; però questo rivestimento simbolico è a sua volta segno di un gesto interiore compiuto dal Cristo e che solo può essere percepito nella fede in tutta la sua portata: sia per quanto concerne l'immagine propriamente detta e sia per quanto riguarda la potenza simbolica derivante dalla divino-umanità del Cristo » [192]. Ovverossia: « I sacramenti sono un esempio tipico di

---

[184] *Ibidem*, 488-490.
[185] *Ibidem*, 491-492.
[186] *Ibidem*, 492.
[187] *Ibidem*, 492; per l'ordine cfr. anche *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 363-381 e *Pneuma und Institution*, 340-368.
[188] *La gloire et la croix*, I, 492.
[189] *Ibidem*, 487.
[190] *Ibidem*, 488.
[191] *Ibidem*, 487.
[192] *Ibidem*, 490.

estetica ecclesiale, non solamente perché in essi la grazia invisibile di Dio diviene visibile e conoscibile nella figura di Cristo, ma perché quest'ultima si presenta a noi in una figura oggettiva, trascendente le nostre fluttuazioni soggettive e si imprime in noi conformandoci ad essa »[193].

Si misconosce gravemente il ruolo mediatore del sacramento se lo si considera come *instrumentum separatum*: « Ogni figura teologica, ogni riflesso della grazia nei sacramenti emana da Cristo, ed in definitiva dal Dio trinitario; questa condizione sola permette che i sacramenti siano religiosamente accettabili, che non abbisognino di alcuna demitizzazione, che non rivestano nessun carattere magico »[194]. La loro intelligenza teologica ed il loro compimento liturgico corrisponderanno alla loro realtà profonda « se metteranno in evidenza nella maniera piú suggestiva e piú ovvia il gesto cristico rivolto all'uomo »[195].

Bisogna considerare ora in qual modo sia possibile rilegare la fede di chi crede oggi con il messaggio proclamato da Gesú: « Sembra difficile passare dalla figura di Gesú alla sua espressione nell'atteggiamento della fede: presto o tardi pare ci sia una rottura »[196]; eppure non è cosí se due figure conservano la loro trasparenza. Gesú viene per annunciare la buona novella del Regno che ha il suo programma nel discorso della montagna e che si concretizza in una fede in cui giustizia, misericordia e fedeltà si fondono sino a confondersi. Per iniziare i discepoli a questa fede Gesú vive con loro queste realtà e quando è necessario compie miracoli per dimostrare la nuova creazione in cammino. I discepoli comprendono e trasmettono a loro volta con entusiasmo[197].

---

[193] *Ibidem*, 492.
[194] *Ibidem*, 493.
[195] *Ibidem*, 493.
[196] *Ibidem*, 494. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 189-192.
[197] *La gloire et la croix*, I, 494-497; sviluppi in *Herrlichkeit*, III/2/2, 150-186; vedere anche *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, soprattutto 75-87.

È qui che interviene la prima figura: il cherimma è strutturato in maniera differente secondo i vari scritti, ma il nucleo fondamentale [198] è che « ci si può rimettere senza riserve a Dio che ha donato per noi il suo Figlio » [199]. Il cherimma è legato alla missione e questa all'autorità apostolica che ha come compito di propagare l'obbedienza della fede. È quindi inconcepibile fuori della Chiesa, come questa non è pensabile fuori del cherimma. « Mediante esso infatti la Chiesa invita gli uomini a diventare dei credenti: dapprima per mezzo suo, quindi in essa e con essa » [200]. Nel suo nucleo il cherimma veicola la figura fondamentale della fede cristiana; non apre ad una rivelazione generale, ma a quella che porta il nome di Gesú Cristo; e come tale, nel suo centro, è già dogma.

È questa la seconda figura destinata a rilegare alla figura fondamentale ed originaria, tutti i successivi sviluppi del cherimma, frutto della riflessione teologica ed orante della Chiesa [201]. Tramite queste due figure « la figura della fede può essere percepita come la risposta dell'uomo (suscitata da Dio) alla figura di rivelazione » [202].

In questo quadro s'inserisce una mediazione ulteriore: quella della predicazione ecclesiastica. Anch'essa è figura: « Per mezzo suo la Parola è assunta come l'atto divino che c'introduce nella verità, strappandoci alla nostra miseria ed oscurità » [203]. Anch'essa è servizio: « tramite la predicazione, la Parola di Dio può farsi intendere assumendo una forma intelligibile a chi ascolta » [204]. Nel suo significato piú profondo è anamnesi destinata a convincere ed a giudicare. Essa è tutta relativa a Cristo e pure è affidata agli uomini: « Come

---

[198] *La gloire et la croix*, I, 497-499 (Giovanni e Paolo).
[199] *Ibidem*, 499.
[200] *Ibidem*, 499.
[201] *Ibidem*, 499-501.
[202] *Ibidem*, 500.
[203] *Ibidem*, 502.
[204] *Ibidem*, 501.

Parola di Dio trae la sua forza dall'esistenza di Cristo ed esige l'esistenza di qualcuno che l'annunci, come intermediario ecclesiale »[205]. È necessario quindi uno sforzo di adattamento pastorale: quello che conta in un messaggio di salvezza è la contemporaneità che Kierkegaard ha fortemente sottolineato; essa d'altronde è frutto dello Spirito che agisce e che esige un ministro docile e disposto a passare in secondo piano, a servizio della parola[206].

A questo punto altre mediazioni potrebbero essere citate: tutte le figure d'esistenza ecclesiale sono infatti delle mediazioni. Basterà notare la funzione ecclesiastica considerata in se stessa[207], la sfera del diritto come figura d'obbedienza[208], gli ordini religiosi e naturalmente gli istituti secolari[209], la teologia propriamente detta[210] in cui l'*intellectus fidei* diventa *sapientia*[211]. Ma tutte queste mediazioni si inscrivono e si ricapitolano nelle due grandi figure della Scrittura e della Chiesa, esse stesse intrinsecamente connesse e relative alla figura archetipale. « La Scrittura non ci offre solamente una specie di ritratto ideale del Gesú storico, bensí rivela il suo essere profondo di Verbo di Dio, in forma comprensibile all'uomo ». Parimenti « la Chiesa non è una semplice ripercussione storica del Cristo: è piuttosto la sua pienezza, il suo corpo di sposa; e tutto quanto in essa vi è di realtà cristiana, è Cristo che l'imprime tramite il suo Spirito »[212].

Ciascuna al loro livello, esse rendono testimonianza: attestazione guidata certo, umilmente dipendente, incomprensibile senza altre testimonianze: « Esse forma-

---

205 *Ibidem*, 502-503.

206 *Ibidem*, 504.

207 *Ibidem*, 505-506; cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 363-380; *Pneuma und Institution*, 340-368.

208 *La gloire et la croix*, I, 506; ampi sviluppi in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 381-407.

209 *La glire et la croix*, I, 507-508; cfr. *Teologia della storia*, 86-97; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 311-326, 409-443.

210 *La gloire et la croix*, I, 508.

211 *Ibidem*, 509.

212 *Ibidem*, 509.

no una parte di quel paesaggio teologico che circonda la figura centrale e da essa non possono venir distaccate, né esteriormente né interiormente »[213]. È giunto quindi il momento di studiare le attestazioni fondamentali della figura di rivelazione con il suo carattere archetipale ed oggettivo[214].

7. Il quarto evangelista che ha elaborato nella maniera piú esplicita questa teologia distingue quattro specie di attestazioni: « quella che il Padre attua in favore del Figlio, ma anche nel Figlio, nella sua parola e nella sua azione; quella dell'Antica Alleanza, voce vivente e riassunto della rivelazione; quella delle opere, cioè del potere che il Padre ha concesso al Figlio sul cosmo, sulle potenze, sugli angeli, sulla morte, sulle altre infermità corporali e di cui fanno parte, a guisa di apici, le resurrezioni operate dal Cristo e la sua stessa resurrezione dai morti; infine quella dello Spirito Santo, cui san Giovanni associa intimamente l'attestazione sacramentale dell'acqua e del sangue, del battesimo e dell'eucaristia »[215].

Queste testimonianze non sono tutte sul medesimo piano; la rivelazione veterotestamentaria e la manifestazione delle opere non sono costitutive della figura cristica nel medesimo senso in cui lo sono la rivelazione del Padre e la testimonianza dello Spirito; sarà quindi possibile strutturare il presente paragrafo secondo tre linee convergenti e dipendenti: la testimonianza del Padre e dello Spirito; la testimonianza della storia; la testimonianza del cosmo. Qui bisogna rammentare il nostro punto di partenza: « la figura del Cristo è attestata, come figura, non dall'esterno, ma dall'interno di se stessa; cioè la testimonianza che riceve fa di essa quello che innanzitutto è: la manifestazione di Dio, il Logos divino, l'attestazione che Dio rende a se stes-

---

[213] *Ibidem*, 510.
[214] *Ibidem*, 513; cfr. *Teologia della storia*, 13 ss.
[215] *La gloire et la croix*, I, 513. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 118-137.

so »[216]; quindi il nostro metodo: « non dobbiamo trasporre semplicemente nella rivelazione cristiana le categorie proprie di un campo che è ad essa estraneo, quanto piuttosto dobbiamo partire dal principio che siffatta rivelazione è verità, bontà e bellezza »[217]; poi il nostro scopo: ricapitolare il tutto in un'estetica teologica; concretamente: mostrare come ogni momento della vita di Gesú sia manifestazione della gloria di Dio, irradiazione del suo splendore, fondamento ed invito efficace ad una vita nuova nella fede, nella contemplazione, nella santità[218]; infine il punto d'arrivo della riflessione e della vita cristiana: l'attesa del ritorno di Cristo che realizzerà la visione[219].

« L'attestazione del Padre e quella dello Spirito hanno ciascuna la loro funzione: nel Figlio, il Padre rende innanzitutto testimonianza a se stesso, cosicché si può dire che la testimonianza di Gesú testifica a sua volta il Padre; lo Spirito Santo invece testimonia ricordando quanto è avvenuto e spiegando dall'interno il Figlio che è vissuto sulla terra. L'attestazione del Padre costituisce la *figura*, l'*eidos*, del Figlio in quanto tale; quella dello Spirito ne articola la *gloria*, la *doxa* »[220].

La testimonianza dello Spirito è già stata considerata nell'evidenza soggettiva, ove l'abbiamo vista concretamente all'opera ed ancora la ritroveremo esistenzialmente nelle altre serie di attestazioni. Restiamo perciò alla testimonianza del Padre che si concentra sul tema di *Cristo come immagine di Dio.* Una teologia biblica ha qui un'ampia messe: per parte sua Balthasar preferisce passare in rassegna alcuni punti chiave del quarto Vangelo[221]. Non v'è dubbio che siamo in presenza di un *apice della rivelazione*: il mistero assoluto di Dio si

---

216 *Ibidem*, 513.
217 *Ibidem*, 515.
218 *Ibidem*, 515, 518.
219 *Ibidem*, 575-578.
220 *Ibidem*, 513.
221 *Ibidem*, 514-515, 518-524; in *Herrlichkeit*, III/2/2 vedere soprattutto 105-149, 187-211, 221-362, 455-511.

manifesta nell'incarnazione, pur rimanendo velato [222]. Teologicamente parlando questo apice può essere considerato in tre maniere, se appena ci si riferisce alla dinamica della rivelazione strettamente collegata con l'emergenza dell'essere e dei suoi trascendentali [223]. Innanzitutto si mostra come *modello assoluto ed archetipale della bellezza*, una bellezza « che non può essere ricondotta ad alcuna categoria terrestre » [224] e che nello stesso tempo irradia dalle profondità dell'essere [225]. In secondo luogo ed in maniera dipendente, si manifesta come il *luogo assoluto ed archetipale della gloria*: esegeta del Padre, il Figlio ne irraggia lo splendore: perché ne partecipa ontologicamente e perché lo riceve in forza della sua missione [226]. Ed infine si rivela come *espressione assoluta ed archetipale dell'amore* spinto fino alla chenosi [227]. In forza del loro carattere *assoluto ed archetipale* queste tre maniere rimandano ad un'unità indissolubile fra il Padre ed il Figlio; un'unità talmente intima da poter permettere alla struttura oggettiva della figura di emergere e di brillare; un'unità che non possiamo non chiamare ontologica e funzionale ad un tempo [228]. Inoltre dobbiamo rilevare che in nessuno dei tre momenti l'incarnazione è scissa dalla chenosi e dalla glorificazione, poiché è l'una e l'altra contemporaneamente [229]. Naturalmente questa attestazione non è comprensibile mediante schemi astratti o semplici ragionamenti logici, sebbene possano giocare argomenti di convenienza [230]. « È divenendo uno con Gesú che i suoi

---

[222] *La gloire et la croix*, I, 517; *Herrlichkeit* III/2/2, 105 ss.

[223] *La gloire et la croix*, I, 517-518.

[224] *Ibidem*, 517.

[225] *Ibidem*, 516-518; cfr. *Herrlichkeit* III/2/2, 29-219: « *Verbum Caro Factum* »; questa referenza, come le due successive, mira piuttosto ad indicare una dinamica intrinseca architettata variamente, che un punto preciso: sono infatti ricordate le tre grandi parti che compongono III/2/2.

[226] *La gloire et la croix*, I, 518-520; *Herrlichkeit* III/2/2, 221-361; ma anche 105-149, 196-211; titolo generale: « *Vidimus gloriam eius* », con referenza all'imbricanza chenosi-glorificazione.

[227] *La gloire et la croix*, I, 520-524; cfr. *Herrlichkeit*, III/2/2, 363-511: « *In laudem gloriae* », ma anche 187-219.

[228] *La gloire et la croix*, I, 514, 518, 520, 521, 522, 523.

[229] *Ibidem*, 517, 519, 520, 523.

[230] *Ibidem*, 515-516, 518, 524.

discepoli scoprono l'unità esistente fra Lui ed il Padre ed è per introdurre i suoi in tale spazio interiore che Gesú prega per essi »[231].

« La testimonianza della storia, che è quella dell'Antica Alleanza, non è necessaria a Gesú; strettamente parlando, egli non ne ha bisogno; solo se ne serve in favore degli uomini. Poiché compie la storia di Dio con l'umanità, il Cristo non è rinviato ad essa; è Lui che la storia ha come oggetto e non viceversa; è Lui che concerne ed a cui appartiene interiormente, cosicché non la si può comprendere se non per mezzo suo. Tuttavia Gesú, per obbedienza volontaria, deve realizzare l'opera terrestre che il Padre gli ha affidato, portandola al suo compimento: deve perciò condurre a buon termine la Legge ed i profeti, cosicché le Scritture possano rendergli testimonianza. Cosí facendo, si unisce alla storia veterotestamentaria, per formare una figura »[232].

Essa è unica nel suo genere; esprime un atto di libera sottomissione alle condizioni storiche, come conseguenza dell'incarnazione; la si può percepire nella sua essenza solo mediante un atto di fede; e sebbene si possano trovare parecchie analogie logiche, sarà sempre impossibile costringere in una formula tanta pienezza di mistero[233]. Tuttavia si possono seguire alcuni sentieri. Innanzitutto dobbiamo chiederci che cosa significhi l'Antico Testamento per il cristiano. L'immagine che meglio rende la dialettica continuità-rottura, promessa-compimento, figura-verità è senz'altro quella di *typos*, come Paolo l'ha spiegata[234]: « qui il *typos* precede la *res*, a guisa di abbozzo, di schizzo, d'introduzione, mentre d'ordinario ogni *typos* è nella sua essenza posteriore alla realtà che lo produce »[235].

Ciò è conforme alla costituzione teologica dell'Antico Patto che *non può costruire per anticipazione* la

---

231 *Ibidem*, 524.
232 *Ibidem*, 525.
233 *Ibidem*, 525-527; analogie: 528, 529.
234 *Ibidem*, 529.
235 *Ibidem*, 529.

realtà avvenire, ma *solamente anticiparne l'attestazione*[236]; è una figura *tutta relativa* a quanto la segue[237]; il suo compito è quello di *offrire un contesto storico privilegiato* alla figura archetipale di Cristo, che non cade dal cielo a guisa di aerolito come nel mito gnostico[238]; il suo scopo è di *essere superata, senza venire distrutta*[239]. « Tutta l'Antica Alleanza è dunque *parabola* in accezione analoga a quella delle parabole evangeliche (che si trovano tutte *prima* della croce e della resurrezione): immagine dinamica e fluida, che richiede di essere *continuata nella fede*, ma che non forza, cosicché *è possibile fermarsi ad essa* ed allora vi è lo scandalo »[240].

Segno posto fra le nazioni, « Israele non può spiegare se stesso se non nella fede »[241], simile « alla sfinge che resta senza soluzione finché non giunge Edipo »[242]. Osservazioni analoghe devono essere svolte sul contenuto dei libri dell'Antica Alleanza. Non staremo qui ad indicare come Israele ha trattato il mito e l'ha trasformato[243]; neppure seguiremo le varie tappe dell'esperienza israelitica nel ciclo storico rivissuto cultualmente[244], nella predicazione profetica[245], nella prospettiva apocalittica[246], nella fede del giudaismo contemporaneo a Gesú[247]; von Rad ha indicato il cammino da percorrere[248].

---

236 *Ibidem*, 530.
237 *Ibidem*, 528, 529, 530, 531, 532.
238 *Ibidem*, 530; cfr. II/1, 63-81 (Ireneo).
239 *Ibidem*, 531.
240 *Ibidem*, 532.
241 *Ibidem*, 532.
242 *Ibidem*, 533.
243 *Ibidem*, 533-53, 536-537, 538; cfr. *Herrlichkeit*, III/2/1, 11-19, 31-48.
244 *La gloire et la croix*, I, 533-534, 535-536, 538; accenni in *Herrlichkeit*, III/2/1, 214 ss.
245 *La gloire et la croix*, I, 539-540; *Herrlichkeit*, III/2/1, 214 ss.
246 *La gloire et la croix*, I, 540-541; *Herrlichkeit* III/2/1, 298-316.
247 *La gloire et la croix*, I, 542; *Herrlichkeit*, III/2/1, 296-297.
248 *La gloire et la croix*, I, 539, 550, 553, 558; *Herrlichkeit*, III/2/1, 84-85, 96-97, 107-108, 136-137, 153-154, 168-169, 172-173, 194-195, 216-217, 234-235; altre indicazioni nell'indice onomastico: p. 387. Balthasar si appella inoltre espressamente alla scuola scandinava e a P. Schuetz (I, 534, 536, 537, 555).

Basterà notare che « il dinamismo d'Israele suscita, secondo una logica misteriosa, delle figure spirituali che si succedono e si alternano in maniera tale che ciascuna di esse risulta da quella che la precede, ma nello stesso tempo è anche inconciliabile con tutte le precedenti » [249]. In altri termini: « La storia del popolo eletto non ha solamente il senso di una pedagogia esistenziale di Dio nei confronti dell'umanità in vista del Cristo; essa ha pure il compito di dispiegare successivamente le dimensioni di Cristo che, dal solo punto di vista veterotestamentario, restano inconciliabili, senza poter mai neppure schizzare e fornire anticipatamente un'immagine della realtà futura » [250]. Ciascuna figura genera quella che la segue e ciascuna a suo modo è indispensabile; profeticamente è orientata verso il Cristo; possiede il suo *eidos* come *passaggio e mediazione* verso il secondo Adamo [251].

L'Antica Alleanza rompe il cerchio del mito: il mistero è reso presente attraverso e tramite un tempo privilegiato siglato dalla dottrina dell'elezione; ogni istante di questa storia è teologicamente differente; eppure si è in una specie di *continuum* paradossale che sfocia nella figura archetipale da cui è sostenuto ed a cui rende anticipatamente testimonianza non ambigua [252]. L'Antico Patto è incomprensibile senza il Nuovo ontologicamente e noeticamente: e viceversa [253]; essi formano infatti l'unica rivelazione di Dio [254]. In maniera dialettica mostrano che cosa il mondo e l'uomo siano per Dio [255]; quale sia il loro destino [256]; che cosa Dio sia per essi [257]: « Israele e la cristianità formano, in seno alla storia del mondo, una figura unica nettamente dise-

---

[249] *La gloire et la croix*, I, 541.
[250] *Ibidem*, 541.
[251] *Ibidem*, 545.
[252] *Ibidem*, 548.
[253] *Ibidem*, 548; *Herrlichkeit*, III/2/1, 371 ss.
[254] *La gloire et la croix*, I, 548; *Herrlichkeit*, III/2/1, 16-19, 21-28; III/2/2, 11-27.
[255] *La gloire et la croix*, I, 549-552.
[256] *Ibidem*, 552-555.
[257] *Ibidem*, 556-557.

gnata nei suoi contorni, il cui punto culminante è l'Uomo-Dio »[258]; « nella figura delle due Alleanze che costituiscono una sola rivelazione il tempo acquista una figura teologica: diventa l'argilla con la quale Dio modella una misura di rivelazione »[259].

Se ora gettiamo uno sguardo di insieme a questa figura storica dell'Antica Alleanza, strettamente solidale della Nuova, possiamo comprendere facilmente come sia sempre apparsa uno spettacolo meraviglioso, perfetto, avvincente[260]. I Padri avevano usato espressioni evocatrici: *symphonia, consonantia, concinere, consonare, concitare*[261]. Certo la *delectatio* che ne deriva e che si rapporta alla figura archetipale è ancora embrionale; ma sufficientemente reale per poterne ricevere l'attestazione in tutto il suo splendore affascinante[262].

« Se Cristo, primo ed ultimo pensiero del Creatore sul mondo, deve dare al cosmo la sua figura definitiva, in cui quanto è frammentario riceve una testa ed in cui (per usare la bella espressione di Claudel) la chiave di volta cristiana capta la foresta pagana, allora l'attestazione del cosmo suona glorificazione. Naturalmente anche la testimonianza della Chiesa e della storia significa glorificazione, perché entrambe ricevono la loro forma definitiva dal Cristo e devono testificarlo come loro Signore. Ma tutte e due intrecciano con Lui una relazione storica ed esistenziale: solo mediante il dialogo misterioso che ha come oggetto soprattutto la passione e solo tramite la vittoria su tutte le resistenze opposte dalla sinagoga e dalla Chiesa, la forma di Cristo può trionfare. Il cosmo invece riconosce subito Cristo come suo Signore, perché da tutta l'eternità è stato concepito e poi creato per mezzo di Lui. Questo è vero non sola-

---

[258] *Ibidem*, 558.
[259] *Ibidem*, 558.
[260] *Ibidem*, 558.
[261] *Ibidem*, 559 (Origene ed Agostino); II/1, 63-84 (Ireneo), 102-129 (Agostino), 148, 173 (Dionigi).
[262] *Ibidem*, 559.

mente per il *mondo infra-umano*, ma anche per le *potenze e dominazioni* che reggono il mondo a guisa d'intelligenze e per gli *angeli* che quando il Cristo appare diventano *suoi angeli* ed espressione della sua sovranità »[263].

La testimonianza del cosmo è unica, malgrado la varietà della storia di salvezza che contiene: *oti Kyrios Iesous Christos*, come si esprime Fil 2, 11. Al suo centro vi è il *miracolo, inteso come azione soteriologica*, destinato a rivelare la sottomissione del mondo. Siffatta sottomissione si manifesta in diverse maniere: « *La materia* accetta di ricevere e di esprimere i segni salutari della grazia (i *semeia*), lasciandosi penetrare corporalmente da Dio, innanzitutto nelle primizie che costituisce la resurrezione di Cristo e quindi nel dono totale che è la resurrezione generale; *le potenze e le dominazioni* intuiscono la sovranità del Signore non appena questi si manifesta e la riconoscono contro voglia; *le intelligenze celesti* rendono omaggio alla gloria del Verbo Incarnato, piegando le ginocchia »[264].

È l'espressione piú completa « dell'irruzione del nuovo eone »[265]; mediante il proprio agire miracoloso « Cristo elucida la sua figura vivente, mostrando da un lato come sa comunicarsi al suo partner umano, peccatore ed ammalato e dall'altro come può dominare la zona delle potenze e delle dominazioni, perché è il Signore escatologico del mondo »[266].

Ritroviamo qui la dialettica propria della figura e la connessione intrinseca di chenosi e glorificazione. Osserviamo innanzitutto la lotta di Cristo contro le potenze[267]. « Se è alla croce che le potenze sono disarmate, essendo essa il luogo del trionfo del Cristo sul mondo,

---

[263] *Ibidem*, 559 ss.
[264] *Ibidem*, 560.
[265] *Ibidem*, 560.
[266] *Ibidem*, 560.
[267] *Ibidem*, 561-562: Balthasar adotta l'interpretazione di H. SCHLIER, *Maechte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958 (trad. it.: Brescia 1967). Cfr. pure O. CULLMANN, *Etudes de théologie biblique*, Neuchâtel-Paris Paris 1968, 109-121.

si deve dire tuttavia che tutto il cammino che conduce dalla grotta al calvario è una marcia trionfale nei confronti delle potenze; tanto piú Gesú appare agli uomini come umiliato ed in stato di chenosi, altrettanto Egli è per le potenze Colui che regna nella gloria; con Lui arriva la fine del mondo »[268]. Egli infatti possiede l'*exousia* e le potenze sanno che la loro pretesa di essere si tramuta in illusione[269]; ogni gesto che Gesú compie è la loro perdita[270]; ogni miracolo sottolinea l'*exousia* messianica dei tempi compiuti[271].

Osservazioni analoghe possiamo svolgere a proposito della sottomissione della materia visibile nei *semeia* evangelici: in essi « Gesú è il vero *semeion* che vuole essere decifrato e che può essere compreso nella fede; nella sua completezza tale figura appare come condensata nell'avvenimento centrale della chenosi, nel segno di Giona »[272].

Anche nel momento culminante della trasfigurazione bisogna ricordare che « il trasfigurato è il Dio che si rivela nella chenosi della sua incarnazione »[273]. Certo, davanti agli occhi attoniti dei discepoli avviene la *metamorfosi* (Mc 9, 3) della figura visibile del servitore in una figura divina finora ad essi sconosciuta: il velo si squarcia per un istante; non gratuitamente tuttavia; ma solo perché possano riconoscere nel servitore il Figlio dell'Uomo escatologico[274]. D'altronde la stessa resurrezione di Cristo dai morti conserva la dialetticità della figura di rivelazione[275]. Giovanni l'ha capito come nessun altro: « La figura creaturale — rinchiusa fino all'oscurità estrema sotto il velo della figura di contraddizione — è assunta da Dio e diventa la trasparenza

---

[268] *La gloire et la croix*, I, 563.
[269] *Ibidem*, 564.
[270] *Ibidem*, 563, 564.
[271] *Ibidem*, 563; notare la polemica contro una concezione filosofica del miracolo: pp. 563-565, 567-568.
[272] *Ibidem*, 566.
[273] *Ibidem*, 569.
[274] *Ibidem*, 569 s.
[275] *Ibidem*, 570.

dell'amore divino; il velo disvela per gli occhi dell'amore, che sanno dare una risposta »[276].

La tradizione non si è ingannata: « Attraverso i misteri della chenosi e della schiavitú spinta fino alla croce, ha visto risplendere i misteri del Cantico dei Cantici ed attraverso quelli dell'*agapé* divina, i misteri dell'*eros* divino »[277].

Resta da dire qualche parola sugli angeli, attestazione continua dell'*autobasileia* del *Kyrios*: essi seguono dovunque Gesú ed i Vangeli ne sono ripieni; sono come un raggio risplendente che rende testimonianza a Cristo; la loro funzione è di essere gli amici dello Sposo, di accompagnarlo nel suo mistero nuziale di morte e di resurrezione, di attestare il suo ritorno nella gloria[278].

Cielo e terra sono cosí invitati a rendere una testimonianza alla figura archetipale. Essa è colta come un mistero di chenosi e di gloria: « La vita dell'uomo acquista la sua forma trascendendo ogni figura umana fino ad assumere la *morphé tou Theou*; la vita di Dio conquista l'uomo rinunciando alla sua forma, facendosi obbediente fino alla croce ed assumendo la figura di un'esistenza votata alla morte »[279]. Il Cristo in croce è il punto d'intersecazione e nella sua gloria di crocifisso è la figura ultima in cui Dio ed il mondo s'incontrano[280]. L'Agnello immolato ha formato il nuovo popolo; ha compiuto la storia; ha inaugurato i tempi nuovi[281]. La *doxa* è apparsa agli occhi di tutti in una figura di chenosi cui gli uomini possono aderire nella fede[282].

---

[276] *Ibidem*, 570.
[277] *Ibidem*, 571.
[278] *Ibidem*, 572-573.
[279] *Ibidem*, 571.
[280] *Ibidem*, 571.
[281] *Ibidem*, 578.
[282] *Ibidem*, 574, 577-578.

CAPITOLO QUARTO

APPORTI ULTERIORI E CHIARIFICAZIONI

A. HERRLICHKEIT III/1: ESSERE, BELLEZZA E GLORIA OVVERO L'INTERSECAZIONE METAFISICA - CRISTIANESIMO

1. A questo punto della nostra indagine dovremmo soffermarci con uguale attenzione sull'illustrazione lussureggiante offerta dalla *Herrlichkeit* II, ma tale esame ci porterebbe lontano dal nostro proposito; preferiamo invece insistere sull'apporto decisivo della *Herrlichkeit* III/1, da cui stralciamo le pagine conclusive. Cogliamo infatti qui l'intersecazione fra metafisica e rivelazione cristiana, sostenuta dalla relazione essere-bellezza-gloria: dapprima nei suoi fondamenti [1], poi nel suo dipanarsi storico [2], infine in maniera sistematica [3]. Balthasar intende mostrare come il cristiano non possa conservare alla gloria divina il posto teologico che è il suo, se non si pone come il guardiano della metafisica, intesa come apertura e cammino verso l'essere. Tale difesa incombe in maniera privilegiata al cristiano. Non per il fatto che l'essere conserva un certo qual rapporto con il sacro, a sua volta mediatore di una relazione con il divino (*theion*), rivelatrice possibile di una presenza divina in mezzo a noi. Si farebbe allora coincidere la distanza ontologica con la differenza teologica, senza

---

1 *Herrlichkeit* III/1, 43-283; cfr. *supra*: parte II, cap. III, a.
2 *Ibidem*, 285-941. Cfr. J. Kay, *Theological Aesthetics*, 11-37, 45-50.
3 *Herrlichkeit* III/1, 943-983.

reduplicazione alcuna; allora il cristianesimo potrebbe inscriversi, senza soluzione di continuità, nel quadro di pensiero della metafisica dai greci ai nostri giorni; la rivelazione divina interverrebbe solo dall'esterno, come un accesso all'essere, fra i tanti possibili e forse il migliore a certe condizioni.

L'originalità del cristianesimo sarebbe cosí gravemente danneggiata o per lo meno misconosciuta.

È per una ragione piú essenziale che il cristiano si pone come pastore dell'essere e garante della metafisica. Egli crede nell'amore assoluto di Dio per il mondo, amore manifestatosi in Gesú Cristo. Ora precisamente, e piú radicalmente, proprio l'apertura all'Amore salvaguarda l'apertura all'essere, permettendocene una considerazione capace di conservargli tutta la sua contingenza, quindi la sua referenza all'Altro piú grande di lui, comprendendo la differenza ontologica senza livellamenti di sorta. L'Amore assoluto non può essere che l'origine: tutto quanto ne deriva (e tutto quanto esiste è in tale condizione di dipendenza) procede come un gran cerchio, partendo da lui e ritornando a lui. Questo non può verificarsi all'interno di un sistema evolutivo, in cui la libertà e la gratuità dell'Amore vengono minacciati; né nel quadro di una filosofia trascendentale dello spirito, in cui l'essere sia elevato al rango di necessario; ma soltanto nell'umile accettazione dell'originalità cristiana.

Donde una duplice conclusione che può essere cosí schizzata: da un lato solo la contingenza in cui l'Amore assoluto pone l'essere salvaguarda quest'ultimo, dandogli voce anche nel nostro tempo; dall'altro solo accettando questa struttura umana della riflessione, il cristiano potrà conservare uno spazio per l'espressione e l'irradiarsi della gloria divina. In altri termini: la distanza teologica non annulla la distanza ontologica, ma la presuppone, l'assume, la trasforma, le infonde nuova vita. È una maniera nuova e piú elaborata per rendere l'antico principio scolastico: *gratia supponit naturam,*

non supplet; in questa formulazione tuttavia la libertà dell'Assoluto è piú evidentemente percepibile e la contingenza dell'esistente piú marcata; infine il cammino verticale acquista un rilievo maggiore.

Sono tutti, come si vede, temi familiari a Balthasar, che abbiamo seguito, variamente orchestrati nella tesi di laurea, nell'opera su Barth [4], in *Das betrachtende Gebet*, in *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, in *Das Ganze im Fragment* [5], ma soprattutto in *Wahrheit* ed in un articolo fondamentale ora riunito in *Verbum Caro* [6].

Parimenti siamo in presenza della giustificazione dettagliata della dialettica che anima le due evidenze nella *Herrlichkeit* I, permettendo l'emergenza e l'attestazione della figura [7] e piú generalmente del metodo di estetica teologica adottato [8]. Donde l'importanza di questo paragrafo e delle riflessioni esposte che sono fra le piú significative di quanto il nostro autore ha scritto in merito.

2. « Il cristiano è l'uomo che, in forza della sua stessa fede, deve filosofare. Poiché egli crede nell'Amore assoluto di Dio per il mondo, è tenuto a leggere nell'essere (*Sein*) la differenza ontologica e a considerarlo come rinvio (*Verweis*) all'amore, vivendo poi conformemente a quest'ordine (*Weisung*). Il fatto misterioso che l'essere semplicemente sia, diventa per il cristiano ancora piú profondo e degno d'interrogazione che per qualsiasi altra persona che filosofeggia. Ogni uomo infatti considera l'essere per scoprirvi un fondamento che, anche se non compreso, sarà tuttavia sempre presupposto: la

---

[4] Cfr. *supra*: parte I, cap. II, a.c.

[5] Cfr. *supra*: parte I, cap. II, c; in particolare *La meditazione*, 224-236; *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 33-207; *Il tutto nel frammento*, 179 ss.; cfr. pure *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47 (cfr. *supra*: parte I, cap. II, d).

[6] Cfr. *supra*: parte I, cap. II, b; *Rivelazione e bellezza*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 105-139, soprattutto 116-125.

[7] *La gloire et la croix*, I, 363-366, 515-520, 529-533.

[8] Cfr. *supra*: parte II, cap. I, c; cap. II, a. Balthasar è ritornato sull'importanza capitale del volume con una *nota previa* alla trad. franc. della *Herrlichkeit* III/2/1 (Paris 1974, p. 11).

questione del perché (*die Warum-Frage*: *ti to on*) diventa una questione concernente la realtà stessa (*eine Was-Frage*: *to einai*), conducendo così in maniera aperta come in Aristotele, o velata come in Heidegger, ad una essenzializzazione dell'essere »[8a].

« Il cristiano per parte sua, deve rifiutare all'essere una necessità ultima e quindi deve considerarlo nella sospensione inaudita di ciò che è contingente. A meno d'imboccare la via pericolosa della filosofia leibniziana dello spirito, deducendo l'essere, proprio in quanto creato, da Dio. Si rammenti il ragionamento di Leibniz: la libertà divina è amore; perciò è volontà di comunicazione e volontà razionale che deve creare il migliore dei mondi possibili, il quale appunto deve coincidere con il mondo reale, pena il recare ingiuria alla razionalità divina. In questo caso il mondo si vede attribuire la medesima necessità che a Dio; di conseguenza questi perde la sua signoria assoluta sul mondo; e l'intendimento umano, elevatosi fino a tale calcolo assoluto, confonde la propria gloria con quella divina, detronizzandola per il fatto stesso »[8b].

« Il cristiano non può imboccare questo cammino: egli resta il guardiano di quello stupore (*Verwunderung*) metafisico che è all'origine della filosofia e che sussiste nel suo dipanarsi. E lo stupore tende sempre a trapassare nell'ammirazione (*Bewunderung*) della bellezza di ciò che esiste (*das Seiende*) e dell'ordine misurato (*Ordnung*) di quanto già è preparato ed ornato (*kosmos*) — ordine (*Gesetzhaftigkeit*) di cui le scienze particolari sono desiderose di seguire la traccia »[9].

Alla radice di quest'atteggiamento non vi può essere la fiera esaltazione delle scienze o la gioia orgogliosa di un sapere che scopre sempre nuovi orizzonti, oscillando fra un ordine stabilito e presupposto ed un ordine an-

[8a] *Herrlichkeit* III/1, 974.
[8b] *Ibidem*, 974.
[9] *Ibidem*, 974; per Heidegger: 769-787; per Leibniz: 804-814; per Aristotele: v. indice onomastico: 985.

cora futuro ed embrionale. Vi si trova invece l'amore. Esso predilige l'essere a priori. « L'amore riceve l'essere come un dono offerto liberamente e vi risponde con un grazie altrettanto libero e gratuito. È a questa profondità che sgorgano, con le sante parole originarie [10], tutte le immagini, tutte le cifre veridiche, tutte le arti originali. Qui signoreggia la gloria metafisica, che dirige e precede ogni appercezione (*Gewahrung*) di una bellezza intramondana (*innerweltlicher Schoenheit*) » [11].

Il cammino è quindi tracciato: dall'essere, allo stupore, alla bellezza, all'eros metafisico, alla gloria, percepita in un atto d'abbandono [12]. Già sul semplice piano filosofico infatti si può affermare: grazie alla bellezza dell'insieme, Dio si rivela come il creatore del mondo, malgrado le ombre che innegabilmente sussistono in questo *kosmos* in cui ordine e disordine si completano come il chiaro-oscuro in un quadro; in forza dell'eros naturale l'uomo può riconoscere in tutte le manifestazioni dell'essere (anche nelle piú povere e deformate) il riflesso del primo miracolo che le ha chiamate alla vita; cosí pensavano i Greci, il Virgilio delle Georgiche e tutti gli autori che hanno usato nella loro teodicea l'argomento estetico [13].

Però sono soprattutto i cristiani « ad essere tenuti (*angehalten*) a questa visione. Lo sono in virtú della parola speciale di Dio in Gesú Cristo, che ordina di comprendere simili oscurità (che paiono esulare a prima vista da ogni possibile considerazione estetica) come il luogo privilegiato della rivelazione dell'amore divino e quindi come lo sfolgorio della sua gloria. Sono proprio queste oscurità a porsi come parametro decisivo (*werden zu den entscheidenden Pruefsteinen*) del-

---

[10] Cioè i « miti »: *Herrlichkeit* III/1, 43-121.

[11] *Ibidem*, 975.

[12] *Gewahrung* come *Gelassenheit*: non nel senso heideggeriano, ma ignaziano: *Herrlichkeit* III/1, 463 (suggerimento dell'autore).

[13] *Ibidem*, 975-976; per i Greci: 43-141; per Virgilio: 226-251; fra gli altri autori sono menzionati: Platone (184-196), Boezio (293), Leibniz (804-814), Goethe (749-753), Hegel (904-921). Naturalmente anche Agostino e Bonaventura (*La gloire et la croix*, II/1, 95-111, 116-124, 315-324).

l'amore e della gloria. L'amore divino infatti si glorifica inondando con la sua luce anche l'oscurità. Parimenti l'amore umano, che corrisponde (*ent-spricht*) a quest'estetica della gloria divina, si manifesta riconoscendo e venerando l'amore divino e la sua gloria, proprio là nella chenosi e nell'oscurità. I cristiani di oggi, piombati in una notte ancora piú oscura di quella scesa con la fine del Medioevo [14], hanno il dovere di compiere l'atto unico di adesione all'essere, senza lasciarsi turbare dalle oscurità e dalle deformazioni, sostituendo e rappresentando cosí (*stellvertrend und repraesentativ fuer*) tutta l'umanità. Questo atto di adesione è *innanzitutto teologico* per il cristiano, *ma racchiude in sé tutta quanta la dimensione dell'atto metafisico dell'affermazione dell'essere* » [15].

« Il cristiano che è invitato a pregare senza stancarsi mai, a trovare e a glorificare Dio in ogni cosa, ha delle ragioni particolari (corrispondenti a grazie speciali) per rendere appieno i doveri della creatura, cosí come Ruysbroeck, Bérulle e Condren li hanno compresi [16]. Tuttavia questo non è sufficiente. Posto come un astro nell'universo, il cristiano deve brillare e rischiarare lo spazio oscuro dell'essere, affinché la luce originaria che da esso sprigiona non si diffonda soltanto sui cristiani, ma di nuovo irradi sul mondo intero. Solo in questa luce l'uomo può camminare secondo il suo autentico destino » [17].

3. « Il cristiano non usurpa il suo compito; al contrario esso gli è indicato come un elemento specifico. Quando gli uomini, sempre piú ciechi nei confronti dell'essere, hanno perso i beni dell'amore fino all'inalienabile ragione di sopravvivere, rappresentata dalle relazioni interumane (ultimo focolare di calore in uno spa-

---

[14] Cfr. *supra*: parte II, cap. III, a.
[15] *Herrlichkeit* III/1, 976. Sottolineatura nostra.
[16] *Ibidem*, 424-433, 471-477, 477-479.
[17] *Ibidem*, 976.

zio gelido), allora il cristiano trova il suo compito di fronte ad un resto cosí povero e cosí miserevole. Egli deve sperimentare e rendere visibile, realizzandola, la presenza dell'Amore assoluto nell'amore del prossimo: è lui che deve compiere, partendo da questa povertà, il miracolo della moltiplicazione dei pani. La sua fede l'invita a comprendere che anche nel rapporto piú insignificante fra un io ed un tu, è la relazione fra l'Io ed il Tu eterni che diviene sacramentalmente presente. Tale rapporto è il fondamento della libera creazione e la ragione per cui Dio Padre dona il suo Figlio alla morte delle tenebre, per ogni tu che deve essere salvato » [17a].

« In questa prospettiva l'amore fraterno del cristianesimo è tutt'altra cosa che un buon modello morale per la convivenza di tutti gli uomini; il suo avvenire ed il suo manifestarsi sono sempre intimamente legati con questo punto focale. Esso manifesta (*Erweis*) un amore che trascende in maniera assoluta l'uomo stesso e vi rinvia (*Vorweis*) come alla sua origine. S'instaura cosí una referenza (*Verweis*) all'Amore, di cui l'uomo non può liberamente disporre, poiché esso gli si è manifestato (e fin dall'inizio) come l'Amore sempre piú grande. È nella grazia e nel comandamento (*Auftrag*) inerente a questo amore (già offerto e manifestato al cristiano come pure a tutti gli altri uomini), il cui irradiarsi è presupposto nella sua luce assoluta ed inglobante, che il cristiano incontra il fratello. Non è certo lui che lo eleva e lo fa passare dalle tenebre alla luce, in virtú della sua autonoma capacità d'amare, anche quando interviene attivamente (come il buon samaritano): il cristiano non fa che rendere testimonianza alla luce, simile in questo a Cristo che, benché a Lui solo fosse dato di essere la vera luce, volle semplicemente essere testimone del Padre, in tutta la pienezza del suo irradiarsi. Cosí se il cristiano intendesse dare all'amore fraterno una colorazione puramente umana (ed anche

---

17a *Ibidem*, 977.

se tale amore fosse umanamente perfetto), farebbe il contrario di quanto gli è richiesto: invece di far sprizzare la luce, affinché tutti vedano e glorifichino il Padre, prenderebbe la lampada per metterla sotto il letto. L'Amore — questo fuoco che si concentra come su una lente nella relazione con il prossimo — viene da molto piú lontano e per conseguenza porta molto piú lontano della presente situazione chiusa in se stessa: non può giustificare la sua presenza (*ausweisen*) come amico di questa luce, se non se ne dice il servitore. La ragione è semplice: non sono infatti io ad essere morto per il mio fratello, ma il nostro comune maestro »[18].

Questa maniera di vedere l'altro attraverso il Cristo è, per il cristiano, la fede. « Colui che crede riceve una luce di salvezza che brilla già sempre per lui, anche al di là dei limiti della pura ragione; ed è per la gloria di tale luce che egli si comporta in maniera contemplativa, ricevendo, ascoltando, riguardando, aprendosi verso la sua origine. Non la ragione pratica o l'azione erano all'inizio (come voleva Goethe), ma il dono offerto nella grazia »[19].

È in questa maniera che « la fede cristiana rende nuovamente libero l'orizzonte metafisico, senza peraltro coincidervi. È infatti impossibile che le determinazioni, procedenti dal Dio vivente, non scoprano l'orizzonte metafisico, che le avvolge. Il mistero cristiano del rapporto fra contemplazione ed azione, o, per meglio dire, fra la determinazione assoluta da parte di Dio e l'appercezione assoluta della nostra propria determinazione nella libertà, rischiara in maniera decisiva l'orizzonte dell'essere e dell'uomo che in esso vive. *Questo segreto metafisico fondamentale non può essere salvaguardato, se non all'interno della differenza ontologica,* perché in un sistema d'identità vi è necessaria coincidenza fra l'uomo e la volontà divina. Fichte ha intravvisto questo

---

[18] *Ibidem,* 977-978; cfr. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* 281-304; *Herrlichkeit* III/2/2, 405-453.

[19] *Herrlichkeit* III/1, 978.

mistero, lasciandolo svolgere fra la vita originale e l'Io; anche Heidegger l'ha percepito, in un modo che si assimila alla filosofia dello Zen »[19a].

« Per il cristiano il segreto s'illumina ancora di piú, perché nello Spirito Santo, egli può mettere la propria volontà, rinunciandovi, al servizio della volontà di Dio. Tutta la metafisica dei santi[20] è stata orientata partendo da questa passività che è fondamento per ogni presa di coscienza attiva della propria determinazione. Nella loro apertura, anche le grandi figure dei clowns e dei pazzi erano piú sagge dei loro maestri di saggezza rinchiusi su loro stessi[21]. Il fatto cristiano proietta una luce di acuità e sobrietà inesorabili su questo punto cosí interiore; esso esige infatti non solamente l'indifferenza nei confronti di tutto ciò che esiste (come gli stoici), ma pure l'indifferenza nei confronti dell'essere da cui sgorgano, come da sorgente, le parole e gli atteggiamenti originali. Si tratta di una indifferenza sempre rinnovata, perché Dio resta libero di esprimersi altrimenti da come ha fatto finora negli atteggiamenti cristiani »[22].

È l'estrema povertà ontologica, quella che il cristiano può comprendere ed esprimere in modo sommo, riferendosi alle esigenze di rinuncia e di abbandono insegnategli dal Maestro. Poiché è radicato in questa gloria divina cui si abbandona fiducioso, il cristiano conserva la sua libertà nei confronti della bellezza cosmica: « Il bello è considerato nel fatto cristiano in tutta la contingenza che gli incombe; esso è compiuto nella misura in cui i suoi presupposti ultimi sono posti in valore ed è negato nella misura in cui, per troppa limitatezza di vedute, esclude da sé quel non-bello che, nella prospettiva cristiana, è il luogo della manifestazione dell'amore glorioso e inglobante »[23].

19a *Ibidem*, 978.
20 *Ibidem*, 407-491.
21 *Ibidem*, 492-551.
22 *Ibidem*, 978-979.
23 *Ibidem*, 980.

4. « Poste queste premesse si pongono subito al cristiano i compiti per una metafisica piú vasta ed adatta al nostro tempo. Questa missione si presenta a prima vista piú difficile che per il passato, in quanto la vita moderna è profondamente segnata dalle conseguenze di una metafisica dimentica dell'essere (in cui i cristiani, non senza responsabilità, si sono lasciati attirare). Ma è anche facilitata, perché tale metafisica ha mostrato oggi, nella sua fase finale, i suoi presupposti ultimi. La situazione del nostro tempo offre ai cristiani un dovere (*Auftrag*) ed un'occasione (*Chance*): stabilire come fondamento di ogni metafisica la loro concezione di abbandono in assoluta povertà (*Armutsgedanken*) sviluppando poi, partendo da questi principi, l'immagine della vera gloria (*Herrlichkeit*) » [24].

Si deve imboccare innanzitutto un cammino che costituisce la *pars destruens*: « Oggi l'umanità lotta con il cosmo materiale per dominarlo. Questa è solo una parte del suo destino, che però una certa metafisica ha fatto intravvedere come integrale, mediante la riduzione logica dell'oggetto alla materia o la demitizzazione dell'antica visione dell'essere (ormai de-divinizzato) o ancora l'irrigidirsi titanesco dello spirito non solo nei confronti del mondo, ma anche nei confronti dell'essere nella sua totalità. È un cammino che, tramite Hegel, conduce esattamente ad essere asserviti alla materia ed alla tecnica, che pure l'uomo voleva dominare. Non si dà altra via di liberazione da questa antitesi, per attingere infine l'autentico destino umano di dominio della natura, se non quella di meditare sul fondamento stesso di tale signoria. Essa non può essere assicurata da tesi non filosofiche proponenti l'evoluzione futura, ma unicamente da un atto presente di elevazione verso ciò che esiste al di fuori di noi (*ek-sistere*), all'interno della differenza ontologica. Meditando su di essa il cristiano scoprirà che nessuna evoluzione è in grado di

---

[24] *Ibidem*, 980.

superarla (*ueberholen*) o di smorzarla; cosí pure si vedrà facilmente che nessun approccio asintotico dell'essere concreto (*Seiende*) nei confornti dell'essere (*Sein*) è possibile: di conseguenza non si può costruire nessuna idea dell'uomo (come individuo o come società) *partendo da una dominazione della natura* »[25].

La *pars costruens* può allora aprire un orizzonte assai vasto « in cui la libertà può slanciarsi verso l'essere colto nella sua totalità (*zum Sein im ganzen hin*); nel medesimo tempo in cui viene intravvista la distanza che lo separa dall'uomo e che classifica il suo agire come azione signoriale »[26]. Infatti « nella differenza ontologica si manifesta un irriducibile segreto di pienezza e di nulla; perciò anche un'ineliminabile inanità (*Vergeblichkeit*) di tutto ciò che esiste (*Dasein*), capace di far esperimentare attraverso questo vuoto, la gratuità dell'essere assoluto »[27].

Balthasar non nasconde la dura prova che attende il cristiano alla ricerca di questa nuova integrazione: infatti « se intendono dare una lezione al loro tempo, i cristiani devono innanzitutto apprendere a leggere i segni dei tempi; non si può purificare il tempo con il fuoco, se i cristiani non sono pronti a passare attraverso questo medesimo fuoco per vedere se sono oro o scoria. Diciamo meglio: in quanto guardiani della metafisica in un mondo dimentico dell'Essere e di Dio (e guardiani in maniera sostitutiva per l'umanità intera), i cristiani sono invitati alla piú severa delle responsabilità: fare passare la metafisica tutt'intera attraverso questo fuoco »[28].

Tocchiamo un apice: non si può comprare o vendere la metafisica come una cosa su un mercato; siamo noi che dobbiamo pensare e filosofare. « E se il cristiano è guidato dal Cristo ad una scelta ultima che attinge il

---

[25] *Ibidem*, 980-981.
[26] *Ibidem*, 981.
[27] *Ibidem*, 982; cfr. 943-957.
[28] *Ibidem*, 982; cfr. 958-963.

fondamento stesso della realtà, è anche condotto a questa medesima scelta radicale (nei confronti dell'essere), se prende sul serio il suo compito. Non si dà una metafisica neutra (*neutrale Metaphysik*): o se ne coglie tutta l'importanza, oppure si passa accanto e si diventa ciechi. Non si tratta affatto di rendere piú facile il pensiero o persino evitare di pensare, giocando dall'esterno con dei sistemi, attingendo ad una teologia conosciuta e presupposta. I cristiani hanno sovente creduto possibile tutto ciò e hanno usato la metafisica come un abito che oggi si mette e domani si toglie; una parte della tragicità della storia cristiana trova qui le sue radici »[29].

Occorre invece che il cristiano sia cosciente della sua vocazione e della sua situazione, onde tentare un'integrazione dialettica, lontana dalle risposte prefabbricate e quindi vane. « Se sono creati per essere i guardiani del pensiero, non sfuggirà ai cristiani tutto quanto nella filosofia che li ha preceduti possiede un'apertura verso il futuro ed una possibilità di essere determinato da qualche cosa di piú grande che è posteriore; parimenti possono notare come il pensiero post-cristiano sia determinato proprio da questo qualche cosa che lo trascende. I cristiani vedono tutto questo, ma non ne traggono alcun vantaggio. Uomini fra gli uomini, si sentono totalmente ingaggiati (nella medesima situazione). È estremamente equivoco affermare che il *filosofo* non può che interrogarsi a proposito dell'essere, mntre il *cristiano* è suscettibile di apportare risposte bell'e fatte (*fertige Antworten*) che, in verità, trascendono l'atto della riflessione e la distruggono dall'interno. Infatti né Aristotele ha mai creduto che la filosofia si riducesse a semplice interrogazione; né la Bibbia ci è stata data per iniettare dall'alto ed esteriormente soluzioni aprioristiche. Tuttavia la maniera con cui Gesú Cristo vive la sua apertura (*Offenheit*) nei confronti del Padre e mostra in essa sia l'estrema aper-

---

[29] *Ibidem*, 983.

tura della rivelazione divina (*Offenbarheit*) come pure la piú alta decisione umana in rapporto a Dio, tale maniera può indicare al metafisico se pensa ed interroga in modo già sufficientemente aperto (*offen*) o se è ancora troppo chiuso. In questo senso il cristiano riceve l'incarico di essere, nel nostro tempo, il guardiano della metafisica » [30].

Il legame tra filosofia e rivelazione cristiana appare cosí in tutta la sua forza come una intersecazione radicata nella natura stessa delle cose, sebbene sempre gratuitamente rivelata dall'alto: il cristiano è il pastore dell'essere, non solo perché dipende dall'essere, ma perché ha ricevuto in Gesú Cristo la chiave per rischiararne teoricamente e praticamente tutte le insondabili ricchezze [31].

B. HERRLICHKEIT III/2/1: IL LUNGO CAMMINO VERSO CRISTO

Con la *Herrlichkeit* III/2/1 Balthasar intende schizzare il passaggio al tema conclusivo della sua fatica, riagganciandosi direttamente a *Herrlichkeit* I [1], dopo lunghi sviluppi delle altre parti [2]. « Balthasar non è uno specialista dell'Antico Testamento e neppure dell'esegesi; eppure questo volume offre all'esegeta anche specialista e ormai lungamente sperimentato una ricca materia di riflessione. Non si tratta di una teologia biblica dell'Antico Testamento (come quelle di un Eichrodt o di un Jacob), ma di un tentativo di comprensione globale dell'Antica Alleanza partendo da un unico concetto la gloria, il *kabod*. Una simile prospettiva è talmente centrale, la presenza della gloria di Dio è tal-

---

[30] *Ibidem*, 983.
[31] Cfr. *Filosofia, cristianesimo, monachesimo* (1961), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 327-353. Cfr. pure J. Rouwez, in *Dossier Balthasar*, 250-255.

[1] *Herrlichkeit* III/2/1, 11-16, 21-22, 384.
[2] *Ibidem*, 21-25, 383-384.

mente fondamentale nella fede d'Israele che partendo da questo centro è ben possibile proporre una sintesi dell'Antico Patto unitaria eppure diversificata. Non siamo in presenza di una volgarizzazione anche abile e suggestiva, ma di un'opera personale, solidalmente fondata e frutto di lunga riflessione »[3].

Questo giudizio di J. Guillet rende ragione del fascino che sprigiona da questo volume, di cui abbiamo già indicato brevemente il cammino, che avremo ancora occasione di ritrovare nelle prime righe del paragrafo seguente. Non insisteremo perciò ulteriormente sul concetto di *kabod* assunto come categoria ermeneutica fondamentale, già tutto ripieno del significato piú ricco della *doxa* neotestamentaria[4] e neppure sul suo carattere ricapitolativo d'importanti temi biblici come la creazione, la teologia dell'immagine, la grazia, l'alleanza e la giustizia[5]. Basti notare che siamo alla radice stessa della auto-comunicazione divina che l'estetica teologica ha come scopo d'illustrare[6] aprendo un cammino verso la dramamtica e la logica; piú precisamente in questo volume Balthasar vuole offrire una prospettiva che apra allo splendore della *Herrlichkeit* III/2/2[7].

Avendo già offerto uno schizzo contenutistico, basterà ricordare qui le grandi idee. La prima parte dell'opera è intitolata: *la gloria di Dio e l'uomo* e riunisce attorno al motivo centrale della *gloria,* le immagini con cui la Scrittura si spiega su Dio e suoi suoi attributi; sull'uomo e sul suo mondo; sull'uomo introdotto per mezzo della grazia nel mondo divino[8]. Sinteticamente possiamo dire: la gloria di Dio s'identifica con la divinità stessa del Signore; la gloria dell'uomo è innanzi-

---

[3] J. Guillet, « RSR » 62, 1974, 394 (è una recensione che abbiamo creduto opportuno seguire molto da vicino per la sua chiarezza); giudizi consimili in J. Becker, « Th R » 66, 1970, 284-286; W. Loeser, « Th St » 33, 1972, 142-144 e J. M. Faux, « NRT », 1975, 530-531; cfr. pure G. Sales, in *Dossier Balthasar,* 97-109.

[4] *Herrlichkeit* III/2/1, 19-21, 384.

[5] *Ibidem,* 16-19.

[6] *Ibidem,* 16, 21-22, 383-384.

[7] *Ibidem,* 25-28.

[8] *Ibidem,* 31-79, 81-131, 133-195.

tutto quella di essere immagine del suo creatore nel creato che gli si presenta dinanzi; ed in secondo luogo quella di entrare tramite la grazia nel mondo divino dell'alleanza e dell'amore [9]. O ancora siamo in presenza di tre capitoli che sintetizzano i temi che rilevano dall'auto-rivelazione divina; poi quelli che esprimono l'uomo nella sua capacità ricettiva di creatura e quelli che evidenziano le sue capacità attive (la potenza, la saggezza, la bontà, l'amore, come anche lo scacco e la vanità); infine quei temi che chiarificano l'incontro fra Dio e l'uomo nell'alleanza di grazia [10].

Cediamo ancora la parola a Jacques Guillet: « Si trovano in queste pagine moltissimi dati familiari ad ogni lettore dell'Antico Testamento; vi si incontra anche un gran numero di posizioni messe nel debito rilievo dalla ricerca degli specialisti »; ma quanto esprime il fascino di questa indagine minuziosa è « la capacità di condensare in una sola frase sostanziosa un lungo lavoro esegetico » [11].

La seconda parte s'intitola icasticamente *la scala dell'obbedienza* e traccia la storia concreta dell'Alleanza attraverso i personaggi che l'hanno ricevuta e vissuta affidandosi ad essa, da Abramo ai profeti, fino al Servitore del deutero-Isaia in cui « si scopre un'intimità con Dio cosí profonda da superare tutto quanto si può trovare nell'Antico Testamento; un'iniziazione duratura in cui Dio conserva un'iniziativa costante ed a cui corrisponde da parte dell'uomo una non-resistenza pura che s'identifica con la disponibilità totalmente integrale. La lotta amara tra l'Io divino e l'Io umano in Geremia e Giobbe, il gesto sovrano con cui Dio prese possesso dello spirito e del corpo di Ezechiele cede qui il posto ad un mistero di compenetrazione; colui del quale (lo spirito divino) prende possesso parla in una maniera stranamente dolce ed impersonale, come di una cosa

---

9 *Ibidem*, 49-67, 96-100, 138-165.
10 *Ibidem*, 31-37 e 58-62, 81-90 e 100-131, 165-195.
11 J. GUILLET, « RSR » 62, 1974, 395, 396.

che non lo concerne, sebbene sia del tutto accaparrato da esso, fino al centro piú intimo di se stesso » [12].

Ma la terza parte è la piú originale ed anche la piú interessante nella nostra prospettiva; s'intitola: *la lunga penombra;* presenta i secoli che vanno dall'esilio a Cristo e riprende la tematica della relazione fra Antica e Nuova Alleanza già schizzata in *Herrlichkeit* I. Si tratta di un periodo estremamente lungo e praticamente vuoto [13]. Con una lucidità estrema Balthasar annota: « Il deutero-Isaia aveva emesso le piú chiare profezie per l'avvenire: questa salvezza non venne ed è proprio con questo non-compimento storico dell'annuncio salvifico che la profezia prende fine nel suo insieme » [14].

Balthasar non nasconde il triplice scacco che questi secoli illustrano a chiare note: scacco del messianismo storico che s'avvia a conclusione nel crepuscolo del non-compimento profetico; scacco dell'apocalittica che per voler raggiungere la gloria che scompare dalla storia, la pone in alto, ma nello stesso tempo ne abbandona la figura inserita nel tempo di quaggiú; scacco della saggezza che si sforza di cogliere la gloria contemplandola nell'avvenimento della creazione, perdendone peraltro le sue coordinate storiche e scadendo nella comprensione dell'avvenimento divino originario [15].

Tuttavia questo triplice scacco può corrispondere ad una triplice apertura: « Senza il messianismo, senza l'apocalittica e senza la teologia della sapienza non ci sarebbe il Nuovo Testamento: tutti e tre sono mediatori indispensabili perché obbligano la figura storica d'Israele a superarsi in una triplice direzione. Solo quando vogliono porsi essi stessi come soluzione (grazie appunto a questa loro funzione di superamento), solo allora non lasciano piú posto alla soluzione che

---

[12] *Herrlichkeit* III/2/1, 273. Prima di studiare i vari parsonaggi da Abramo al Deutero-Isaia (pp. 209-275) Balthasar propone un breve schizzo dell'infedeltà del popolo e della fedeltà di Dio (199 ss.).

[13] *Ibidem,* 337-346. Cfr. 279-282.

[14] *Ibidem,* 279.

[15] *Ibidem,* 283-297, 298-316, 317-336.

Dio vuole dare ed assurgono cosí (specialmente in ambiente cristiano) ad avversari di Yahwé »[16].

In questa penombra dolorosa e dolente due avvenimenti hanno conservato in Israele la coscienza dell'avvenimento fondatore dell'alleanza e dell'elezione: la costituzione delle Scritture con il loro costante appello alla fede ed alla testimonianza[17] e la persistenza del rituale sacrificale, attestante l'alleanza e la promessa di un futura sostituzione perfetta[18]. Queste aporie non possono essere evitate; una lettura dell'Antico Testamento deve assumerle senza tentare di colmare i vuoti in maniera artificiale; fra compimento e preannuncio non esiste una continuità diretta, sebbene sussista un legame intrinseco. È una necessità indimostrabile razionalmente, che bisogna accogliere con fede: ad ogni passo il Nuovo Testamento ripete: *bisognava;* ma una simile necessità (pur inscritta) non è mai leggibile antecedentemente; si manifesta solo *a posteriori,* nella forma che si sviluppa e si radica nella gloria del Verbo divino crocifisso[19].

La via che Balthasar ha mostrato ha quindi seguito dapprima un metodo d'integrazione-concentrazione, sottolineando nella dialettica concreta dei concetti fondamentali dell'Alleanza (grazia, giustizia, fedeltà, misericordia, amore che elegge in maniera incomprensibile) l'auto-rivelazione dell'Io divino[20]. Poi un cammino storico strutturato attorno al tema della sostituzione vicaria: è qui che si è toccato con mano il limite dell'Antica Alleanza e la necessità di un superamento nella Nuova ed Eterna[21].

Il concetto di rivelazione si è ulteriormente arricchito lungo tutto il corso di questo volume: rispetto alla sfera delle religioni mitiche ed alla saggezza pro-

---

16 *Ibidem,* 281.
17 *Ibidem,* 346-358.
18 *Ibidem,* 358-369.
19 *Ibidem,* 371-382.
20 *Ibidem,* 383.
21 *Ibidem,* 383.

fana che hanno trovato illustrazione nella *Herrlichkeit* III/I (con accenti che preludono qua e là ai *Prolegomena* della *Theodramatik*); rispetto allo stesso concetto di *figura,* arricchito e reduplicato in quello di *kabod*; ma nello stesso tempo riemerge l'aporia e quindi la necessità di un completamento in una *figura integrante* che manifesti la gloria del Dio crocifisso e risorto [22].

C. HERRLICHKEIT III/2/2 E THEOLOGIE DER DREI TAGE: DALLA DERELIZIONE ALLO SPLENDORE DELLA GLORIA

1. *Herrlichkeit* I ha elaborato sinteticamente l'estetica teologica come *Schau der Gestalt,* che proprio in tale manifestazione suscita un'attrazione profonda ed irresistibile (*Entrueckung*), frutto della grazia divina; la *Herrlichkeit* III/1 ne ha mostrato i fondamenti metafisici ed epistemologici; con i due volumi della *Herrlichkeit* III/2 siamo di fronte da un lato ad un'imponente giustificazione biblica e dall'altro al nucleo originale, ben riassunto da Eb 1, 1-3: Dio che ha parlato *un tempo* ai padri mediante la parola profetica, si è rivelato *ora definitivamente nel Figlio, splendore della sua gloria ed immagine della sua sostanza* [1]. Chiave d'interpretazione adeguata ed esaustiva è la tematica della *gloria divina.* Il *kabod* biblico è infatti una categoria capace d'inglobare gli aspetti piú diversi del mistero rivelato: dalla signoria divina (*Herrschaftlichkeit*) espressa nella creazione, alla grandezza (*Hoheit*) e alla sublimità (*Hehre*) manifestatesi nell'economia salvifica, alla gloria escatologica (*Herrlichkeit*) in senso proprio; tre tempi e momenti inseparabili nella loro realtà e nel loro significato; cosicché la gloria può presentarsi « come una definizione categoriale che supera

---

[22] *Ibidem,* 383, 384.

[1] *Herrlichkeit* III/2/2, 11-26.

ogni cosa e che si immerge nel piú profondo dell'essere divino; *doxa*, come espressione su Dio, è quindi piú che un concetto; piuttosto è una cifra (*Chiffre*) originaria » assimilabile ai trascendentali filosofici [2].

Quanto abbiamo detto sulla *Herrlichkeit* III/2/1 è sufficiente per metterne in rilievo la portata [3]; soffermiamoci ora sulla *Herrlichkeit* III/2/2, non certo per seguirne i sinuosi meandri, quanto per mettere in valore i grandi assi attorno a cui ruota e sostare sulla teologia della chenosi [4]; a questo proposito sarà utile interrogare la piú sviluppata *Theologie der drei Tage* per coglervi ulteriori inflessioni [5]; la referenza scritturistica principale sarà l'inno cristologico di Fil 2, 6-11 [6].

Per quanto parziale, il nostro approccio non deve far dimenticare la sintesi armoniosa, larga ed equilibrata offerta da questa teologia della gloria; né l'inesauribile ricchezza di tanta erudizione; né infine il vigore speculativo e dialettico di tutta la costruzione; esso ci pare tuttavia giustificato, perché proprio nel Cristo crocifisso s'incrociano l'orrore esperimentato di fronte a colui che non ha piú volto umano e l'insondabile profondità dell'amore divino: mistero ineffabile del Signore divenuto Servitore e del Servitore riconosciuto come Signore, suscettibile di provocare la nostra adorazione riconoscente, gioiosa e dolente [7].

Vediamo brevemente come si articola teologicamente questa figura del Re crocifisso e glorioso.

---

[2] *Herrlichkeit* III/2/1, 19-21 e III/2/2, 223.

[3] Cfr. *supra*: parte II, cap. III, a e cap. IV, b.

[4] Cfr. le recensioni di L. Boros, E. Biser, W. Loeser, B. Sesboüé, J. Helliot, J. M. Faux e l'articolo di P. Valentin. Cfr. pure J. Kay, *Theological Aesthetics*, 79-80, 81-97, 109-118, 118-138, 167-194 che offre notevoli spunti anche per il presente volume; da consultare anche J. Rouwez, N. Hausman, G. Brichard, P. Piret, J. M. Faux, in *Dossier Balthasar*, 110-117, 118-126, 127-139, 157-167, 221-228, 247-255, 256-263.

[5] *Theologie der drei Tage*, Benziger, Einsiedeln 969; tratto da *Mysterium Salutis*: ed. tedesca: III/2, 133-326 (1969); ed. italiana: VI, 171-411 (che citiamo); cfr. le recensioni di L. Renwart e J. Galot; le recensioni di L. Boros e di B. Sesboüé citate nella nota precedente apportano pure notevoli precisioni per la dottrina della chenosi. Cfr. ora anche *Pneuma und Institution*, 387-409.

[6] *Herrlichkeit* III/2/2, 134-135, 196-197; *Mysterium Salutis*, VI, 236-238, 241, 252-253, 338, 344, 390.

[7] *Herrlichkeit* III/2/2, 22-26, 81-93, 187-196, 223-225. Cfr. particolarmente B. Sesboüé, rec. in « RSR » 59, 1971, 83-84, 91.

2. La *Herrlichkeit* III/2/2 ha il suo punto di partenza nella figura di Giovanni Battista, *persona vetustatis, praeconium novitatis,* secondo la felice espressione agostiniana [8]: con lui infatti la rivelazione della gloria divina si riallaccia all'antica profezia, di cui annuncia il compimento, dopo un lungo periodo di silenzio [9]; con lui si ha il punto di passaggio in cui il Verbo di Dio può essere indicato a dito (*mit dem Finger darauf zeigt*) ed introdotto in mezzo ai suoi [10]; con lui infine comincia a risplendere tutta la novità che ha nome Gesú Cristo, come mostra la scena del battesimo [11].

Agostino ha ben riassunto il pensiero della Scrittu- allorché ha scritto: *Collige tanquam in unum omnes voces quae praecesserunt Verbum et eas omnes constitue in persona Joannis. Harum omnium sacramentum ille gestabat, harum omnium persona sacrata et mystica ille unus erat* [12].

Dopo questo preludio, Balthasar può dipanare le tre parti che già abbiamo menzionato: *Verbum caro factum; vidimus gloriam eius; in laudem gloriae* [13], non senza darci una lista esaustiva dei debiti contratti con i suoi predecessori [14]. L'idea fondamentale della prima parte è la seguente: nel Verbo fatto carne « l'assenza della parola si trova al centro della Parola »: *Nichtwort als Mitte des Wortes* [15]. Nella morte del Cristo, silenzio assoluto ed abbandono totale, si realizza paradossalmente la rivelazione del Dio che parla, promette e vive [16]; il peso (*Wucht*) della croce manifesta una chenosi che si spinge fin nelle profondità brucianti dell'in-

---

[8] *Herrlichkeit* III/2/2, 48.
[9] *Ibidem,* 29-36; cfr. III/2/1, 371-382.
[10] *Herrlichkeit* III/2/2, 36-48.
[11] *Ibidem,* 48-68.
[12] *Ibidem,* 48.
[13] *Ibidem,* 29-219; 221-361; 363-511; cfr. *supra*: parte II, cap. III, a; e le recensioni (qui n. 4).
[14] *Herrlichkeit* III/2/2, 16-18; è soprattutto chiaro il debito nei confronti di K. Barth e O. Cullmann; per un raccordo con le pubblicazioni precedenti: III/2/2, 26, n. 32.
[15] *Ibidem,* 69.
[16] *Ibidem,* 69-104; soprattutto 69-80.

ferno, costituendo uno iato in cui appare tutto il peso (*Wucht*) della gloria divina [17]; l'esistenza del Salvatore ne è finalizzata[18]; alla Chiesa, al cristiano, al teologo non è permessa altra via, se non quella di cogliere ed esprimere in tutta assolutezza, il peso (*Imposanz*) di tale manifestazione [19].

La seconda parte riprende questi motivi, applicandoli alla missione terrena del Redentore: dopo un studio dettagliato della gloria del Verbo fatto carne [20], Balthasar ritorna sull'aspetto chenotico di tale gloria, esaminando in primo luogo l'esistenza pre-pasquale di Gesú, come risulta dalla narrazione dei Sinottici [21], quindi la testimonianza pasquale di Paolo, che appare ancora segnata dall'umiliazione e dall'abbassamento estremo [22], infine il messaggio giovanneo concernente l'amore nascosto [23]. Giovanni costituisce un culmine, perché nessun altro autore neotestamentario è riuscito ad esprimere con tanta forza la dialettica del *sub contraria specie*: la gloria divina si rivela nell'obbedienza assoluta di Cristo, che ha come conseguenza la morte e la derelizione degli inferi; proprio in tale mistero culmina l'auto-rivelazione divina nella storia; qui è compiuta la demitizzazione radicale di ogni altra gloria [24]; per questo anche « la corrispondenza fra obbedienza e amore, fra annientamento di sé ed esaltazione della rivelazione, deve essere l'oggetto centrale di una estetica tologica » [25].

La terza parte svolge la dottrina della divinizzazione cristiana o del rapimento (*Entrueckung*) operato nel credente dalla gloria divina che si espande [26]: con il dono dello Spirito, possiamo partecipare alla vita divi-

---

17 *Ibidem*, 187-219.
18 *Ibidem*, 105-162.
19 *Ibidem*, 93-104, 162-186.
20 *Ibidem*, 245-295.
21 *Ibidem*, 296-328.
22 *Ibidem*, 329-348.
23 *Ibidem*, 349-361.
24 *Ibidem*, 221-244.
25 *Ibidem*, 242.
26 *Ibidem*, 363-364.

na ed entriamo nel circuito della gloria trinitaria [27]; tale appropriazione del dono di gloria ci conforma al movimento chenotico, tramite cui il Figlio glorifica il Padre, creando un rapporto nuovo fra il verticale e l'orizzontale, poiché d'ora innanzi è nell'orizzontalità dell'amore fraterno che si rivela appieno l'amore verticale di Dio che ha inviato il suo Figlio per salvare gli uomini [28]; donde una colorazione tutta particolare dell'esistenza cristiana nella Chiesa, sotto il segno della fede, della speranza e della carità [29].

La *Theologie der drei Tage* comporta invece cinque sezioni che comprendono ora sviluppando ora semplicemente ricordando i temi della *Herrlichkeit* III/2/2 [30]. Con il primo capitolo viene ripreso il classico interrogativo sul senso dell'incarnazione. « Centrando l'incarnazione nella passione vengono assicurati, in maniera piena e convincente, questi due aspetti: Dio si rivela in quello che costituisce l'aspetto piú profondo della sua divinità e manifesta la sua gloria, proprio facendosi nostro servitore, lavando i piedi alle sue creature » [31]. Quindi nel secondo tratta della morte di Dio come luogo originario della salvezza, della rivelazione e della teologia: « Morte ed ammutolimento del Logos diventano nella sua auto-manifestazione talmente centrali che noi dobbiamo intendere proprio la sua non-parola come la sua rivelazione ultima e la sua parola estrema » [32]. Ed infine negli ultimi tre capitoli Balthasar può seguire passo passo gli avvenimenti costitutivi di quei tre giorni: il venerdí santo o il cammnio verso la croce [33]; il sabato santo o il cammino verso i morti [34];

---

[27] *Ibidem*, 365-404.
[28] *Ibidem*, 405-454.
[29] *Ibidem*, 455-511.
[30] *Ibidem*, 26, 187.
[31] *Misterius Salutis*, VI, 171-203; cit.: 171; dimostrazione scritturistica: 175-180; tradizionale: 180-183; letteraria: 197-203; dottrina della chenosi: 171-175, 184-197.
[32] *Ibidem*, 204-235; cit.: 233.
[33] *Ibidem*, 236-288.
[34] *Ibidem*, 289-324.

pasqua ovvero il cammino verso il Padre [35]. Anche per la *Theologie der drei Tage* la referenza capitale è l'opera misurata di Karl Barth [36], senza scordare altri contributi [37].

3. Veniamo ora alla teologia della chenosi propriamente detta. La proposizione iniziale suona cosí: « Dio si auto-attesta in questo: entra nella dipendenza e nella miseria della creatura umana; lui, il Signore, diventa schiavo; e distinguendosi in ciò dai falsi dei, si abbassa di sua propria volontà » [38].

Patrick Valentin commenta a giusto titolo: « Dio si rende visibile e si manifesta abbassandosi; perciò si può considerare tutta la rivelazione come un atto eminentemente e sostanzialmente chenotico; la morte di Cristo, la sua incarnazione e persino la stessa creazione possono essere ritenuti come l'economia chenotica di Dio. Tuttavia chiedersi come Dio si abbassa fino a noi, è già pure contemporaneamente vedere ed essere rapiti dàlla sua gloria, poiché in siffatto abbassarsi è Dio che si auto-manifesta e si fa vedere. Vi è quindi un legame indissolubile fra la rivelazione divina nella figura della chenosi e lo sgorgare della gloria che rischiara la stessa figura nella sua essenza » [39].

Il cuore del cristianesimo e della riflessione teologica è « l'abbassarsi di Dio fino all'annientamento, fino alla chenosi totale nel suo Figlio, che costituisce per noi l'apparizione della sua gloria, poiché tale chenosi è un atto d'amore » [40].

Fra chenosi, amore e gloria si dà un'interiorità reciproca, una dialettica di circuminsessione, un'esperienza

---

[35] *Ibidem*, 325-404.

[36] *Ibidem*, 232-235, 249, 257, 267, 325, 327, 331; senza scordare il dialogo continuo con Adrienne von Speyr, Karl Rahner, L. Boros e O. Cullmann.

[37] *Ibidem*, 404-412 (bibliografia).

[38] *Herrlichkeit* III/2/2, 199; *Mysterium Salutis*, VI, 207-210.

[39] P. Valentin, *Kenose, amour et gloire*, in *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon 1971, 42-43; cfr. *Herrlichkeit* III/2/2, 187-211; *Mysterium Salutis*, VI, 204-207, 219-224, 232-235.

[40] P. Valentin, *art. cit.*, 40.

di pericoresi [41]. Cosicché « parlare della chenosi ed esporne il significato per un'estetica teologica, vuol dire mostrare in quale maniera questa morte faccia apparire il mistero dell'amore glorioso di Dio » [42].

La *Herrlichkeit* I e *Glaubhaft ist nur Liebe* ne avevano offerto un primo abbozzo [43]; si tratta ora di riprenderlo e rimpolparlo, puntando il nostro sguardo non sulla gloria, ma sulla croce, senza scordare peraltro la dialettica ora enunciata [44]. Avremo cosí due proposizioni da tenere ugualmente presenti: da un lato: « l'esistenza di Gesú non può che essere una vita tutta tesa verso l'ora della missione assoluta della morte, poiché è in funzione di questa morte e persino a partire da essa che ogni istante ha ricevuto il suo significato » [45]; dall'altro: « tutto il Nuovo Testamento è unanime nell'affermare che la croce e la sepoltura di Cristo appaiono nella loro importanza solo alla luce dell'avvenimento di pasqua, senza il quale non sarebbe affatto possibile una fede cristiana » [46]. Esse sono unite da una terza: « Il Figlio di Dio divenuto uomo, nel movimento stesso che lo allontana il piú possibile dal Padre, effettua immediatamente il suo ritorno, come ben ha visto san Giovanni; cioè rivela la contemporaneità economica sussistente fra le due azioni; cosí il cammino piú estremo fin nell'inferno può diventare, grazie all'attimo assoluto e sovrastorico della resurrezione, l'intimità piú profonda del cielo » [47].

Vediamo ora come questi dati si trovino radicati nell'economia concreta dell'esistenza del Cristo [48]. Patrick Valentin riassume egregiamente cosí: « Tutta la vita di Gesú svoltasi in piena obbedienza conteneva già

---

[41] *Herrlichkeit* III/2/2, 223-224; *Mysterium Salutis*, VI, 235.
[42] P. Valentin, *art. cit.*, 44.
[43] *La gloire et la croix*, I, 97-105, 128-130, 214-217, 220-223, 256, 271-279, 367-370, 381-390, 430-443, 546-559; cfr. P. Valentin, *art. cit.*, 41-45 e passim; *Solo l'amore è credibile*, 77-108; cfr. T. Citrini, *op. cit.*, passim.
[44] P. Valentin, *art. cit.*, 46; B. Sesboüé, *rec. cit.*, 84.
[45] *Herrlichkeit* III/2/2, 187.
[46] *Mysterium Salutis*, VI, 325.
[47] *Herrlichkeit* III/2/2, 217.
[48] *Ibidem*, 96-211.

ed attualizzava questa situazione assolutamente paradossale: essere fino alla fine l'identità dell'esigenza divina e del compimento umano; essere colui che, non avendo conosciuto il peccato, si è fatto peccato per noi, affinché in lui potessimo diventare giustizia di Dio. Per comprendere queste parole di Paolo non basta riferirsi a delle nozioni come imputazione giuridica o solidarietà fisica, rischiando di mancare il paradosso che è, veramente, follia e scandalo. L'Amore divino prende realmente su di sé, per amore, i peccati del mondo; si annienta cioè totalmente; nel suo amore, Dio assume il contrario di Dio e cioè il peccato del mondo. Poiché il Figlio di Dio assume nell'obbedienza il peccato dell'uomo, la disobbedienza umana è annichilita. Il paradosso dell'amore prende cosí la forma d'inclusione. Per questo Balthasar lo presenta volentieri come una doppia parentesi: il cerchio dell'amore trinitario si distende e si apre per formare come due parentesi che ricuperano e re-includono in esse tutta la creazione allontanatasi da Dio. L'idea soggiacente è l'adagio patristico: tutto quanto è assunto, è riscattato; ma l'insistenza non è tanto sull'assunzione in se stessa, bensí, in essa, sul legame intercorrente fra colui che invia e colui che esegue. Siffatto legame che costituisce l'obbedienza, può considerarsi il principio attivo della redenzione. Cosí non è sufficiente che il Figlio si sacrifichi egli stesso per i peccatori; deve essere sacrificato dal Padre ed accettare liberamente il suo sacrificio. Nulla deve sminuire o velare questo atto duplice di missione e di esecuzione libera nell'obbedienza, né la tensione inglobante che ne è conseguenza »[49].

Si comprende cosí come tutta la vita di Cristo fosse diretta « verso lo iato della croce »[50]; ad esso deve essere rapportato ogni elemento dell'Antico e del Nuovo

---

[49] P. Valentin, *art. cit.*, 47.
[50] *Herhlichkeit* III/2/2, 187. Cfr. ora anche *Pneuma und Institution*, 401-409.

Testamento per divenire intelligibile [51], poiché solo qui il Padre ha fatto Cristo peccato per noi [52]. « È quanto l'inno cristologico di Filippesi chiama la chenosi: in essa, colui che è abbandonato, è radicalmente determinabile dalla volontà del Padre che lo schiaccia con la realtà del peccato del mondo » [53].

È quindi la croce che realizza e rivela il significato dell'esistenza terrena del Cristo, riassumibile dialetticamente in una triplice proposizione: rivendicazione assoluta (*Anspruch*), povertà assoluta (*Armut*), disappropriazione totale (*Ueberlassung*) del Verbo divenuto carne [54]. Da un lato la comunità primitiva ha conservato il ricordo di una rivendicazione unica, tematizzata dalle formule di auto-rivelazione, culminanti nell'*Ego eimi* giovanneo, attestate con *exousia* [55]. Dall'altro tale rivendicazione si attua in assoluta povertà, commento esistenziale delle beatitudini [56]: nei confronti del Padre si trasforma in preghiera fiduciosa [57]; nei confronti dei fratelli è solidarietà con i poveri, i diseredati, i peccatori [58].

Per conciliare questo paradosso senza sopprimerlo, bisogna ricorrere ai dati stessi dell'incarnazione e ricordare la contraddizione esistenziale che rappresenta: la Parola si fa silenzio e non-parola, accettando di diventare un essere-per-la-morte, quale è appunto quello della carne [59]. Tuttavia esso trova la sua soluzione ultima solamente nella disapprovazione assoluta del Servitore sofferente: « Nell'avvenimento dell'immolazione, Gesú si offre (*herhalten*) senza aprire bocca, come è detto in

---

[51] *Herrlichkeit* III/2/2, 187; *Mysterium Salutis*, VI, 225-228.
[52] *Herrlichkeit* III/2/2, 193.
[53] *Ibidem*, 193.
[54] *Ibidem*, 105, 118, 130.
[55] *Ibidem*, 106, 116-118: tale rivendicazione si esprime con la *lettura nei cuori* (*charisma der Kardiognosie*) che è *Entscheidung und Gericht*, rivendicazione assoluta del Creatore sulla sua creatura: p. 110; *Misterium Salutis*, VI, 242.
[56] *Herrlichkeit* III/2/2, 118-122.
[57] *Ibidem*, 122-124; cfr. *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 48-74 (= *La foi du Christ*, 28-79).
[58] *Herrlichkeit* III/2/2, 125-130.
[59] *Mysterium Salutis*, VI, 172-179, 240-241.

Is 53, 7: la sua povertà assoluta a disporre di sé (*seine Armut an Selbstverfuegung*) coincide con l'obbedienza dell'abbandono totale (*Ueberlassenheit*) » [60]. Ciò era senz'altro necessario per ristabilire (*untergreifen*) la libertà della creatura annientatasi nel vuoto della perdizione [61]; ma piú ancora per indicare il paradosso di colui che è stato fatto peccato, eppure rimane il giusto [62]; ed infine per procurare l'esaltazione, come mostra chiaramente Fil 2, 9 [63].

Sulla croce si snoda il mistero della suprema potenza e della piú grande povertà: la Parola cessa nel silenzio della morte; in tale silenzio si rivela l'amore assoluto del Padre; ed il tutto è mutato di colpo con la risurrezione. Siamo di fronte ad un avvenimento unico ed irrepetibile [64], irriducibile ad ogni considerazione filosofica [65]. Ed è qui che si pone il problema: « Quanto vi è di proprio nella teologia del venerdí santo non consiste nel compimento di un atto finale di autodonazione del Figlio incarnato al Padre, cosí com'è strutturalmente presente, in maniera piú o meno ratificata da parte dell'individuo, nella morte di qualsiasi uomo. Piuttosto questo *proprium* consiste in qualche cosa di assolutamente unico che si esprime nel realizzarsi di una completa assenza di Dio, cioè di tutto il peccato del mondo come dolore e sprofondamento nella seconda morte o nel secondo caos, al di fuori del mondo ordinato all'inizio da Dio. Cosí è proprio Dio che prende su di sé, nel modo dell'ultima obbedienza del Figlio al Padre, ciò che sempre si oppone a Dio ed è da Lui eternamente rigettato, e cosí Dio si rivela in esso nascondendosi, come dice Lutero, *sub contrario*. Proprio la radicalità irraggiungibile di questo nascondimento attira lo sguardo e l'attenzione della fede. Ora è estremamente diffi-

---

[60] *Herrlichkeit* III/2/2, 193.
[61] *Ibidem*, 200, 214.
[62] *Ibidem*, 193. Cfr. *Mysterium Salutis*, VI, 271-274.
[63] *Herrlichkeit* III/2/2, 134-135, 145-147, 307.
[64] *Mysterium Salutis*, VI, 207-210, 232-235.
[65] *Ibidem*, 210-219.

cile conciliare da una parte l'assoluto paradosso che sta nello iato e dall'altro la continuità del Risorto con colui che prima viveva ed era morto; tuttavia ciò è necessario e supera ancora una volta il paradosso »[66].

Il ponte sullo iato è gettato dall'auto-rivelazione di Gesú, allorché egli si attesta come *la* vita e *la* resurrezione, « in quanto egli soltanto può essere *l'identità* di ciò che costituisce una pura contraddizione per Dio soltanto, *che non muore* e per l'uomo soltanto, *che non risorge* »[67]. Ovverossia è gettato dall'avvenimento della resurrezione, in cui è superata radicalmente l'opposizione fra una *theologia crucis* ed una *theologia gloriae*[68]. Come Karl Barth ha scritto: « Una *theologia gloriae,* glorificazione di ciò che Gesú Cristo nella sua resurrezione ha ricevuto per noi e di ciò che in quanto risorto egli è, non avrebbe senso alcuno se non comprendesse in sé anche una *theologia crucis,* glorificazione di ciò che egli nella sua morte ha fatto per noi e di ciò che in quanto crocifisso è per noi. Non si può lodare la passione e la morte di Cristo in maniera giusta, senza includere già in questa lode la *theologia gloriae*: la lode di colui che nella risurrezione ha ricevuto il nostro diritto e la nostra vita, di colui che è risorto per noi dai morti »[69]. Come intendere tuttavia la theologia della chenosi, che ha una lunga storia[70]?

Parecchi esegeti contemporanei vedono nell'*ekenosen* di Fil 2, 7 la decisione di Gesú Cristo (e cioè del Figlio già incarnato) di assumere una vita di schiavo che lo condurrà, nella obbedienza, fino alla morte: la chenosi concerne allora semplicemente ed innanzitutto l'annientamento del crocifisso[71].

Secondo Balthasar, erede di una lunga tradizione

---

[66] *Ibidem,* 206.
[67] *Ibidem,* 219.
[68] *Ibidem,* 234.
[69] *Ibidem,* 235; citazione di *Kirchliche Dogmatik,* Zuerich 1953, IV/1, 622.
[70] *Mysterium Salutis,* VI, 180-183, 195-203, 229-232, 2491251, 271-272, 310-312, 322-323.
[71] *Ibidem,* 237.

patristica e teologica [72], bisogna essere piú radicali: « L'inno di Fil 2, 6-11 che parla dell'obbedienza fino alla croce come conseguenza dell'annichilimento e dell'ab bassamento del Figlio, trova la sua corrispondenza nel *mandatum a Patre* giovanneo, che Cristo esegue: *sic facio* » [73]. Tutta l'esistenza di Cristo è sotto il segno della chenosi. Anzi « nella misura in cui la persona che si abbassa fino alla forma di schiavo, è la persona del *Figlio divino,* tutta la sua esistenza come servo rimane espressione della sua *libertà divina* e quindi della sua *unità* con il Padre » [74]; perciò « l'ubbidienza che contrassegna tutta la sua esistenza *non è solo* funzione di ciò che egli è divenuto, ma anche di ciò che egli *volle* divenire, annichilendosi ed abbassandosi: l'obbediente al Padre in maniera unica ed irripetibile, mediante la rinuncia alla sua autonomia divina, in modo tale che la sua obbedienza rappresenta la traduzione chenotica del suo amore eterno di Figlio, davanti al Padre sempre piú grande » [75].

La chenosi divina non è quindi quella del Figlio *già* incarnato, ma quella del Figlio *che s'incarna*: secondo la tradizione teologica infatti, soprattutto quella orientale, l'atto principale della chenosi è la *decisione* del Verbo d'incarnarsi nella condizione di schiavo [76]; cosicché bisogna trattare sempre *de perpetua cruce Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae,* per usare una felice espressione di un teologo barocco [77]. La chenosi è l'esistenza pre-pasquale del Cristo [78]. È il dono eucaristico [79]. Sono i fatti della passione [80]: dalla derelizione solitaria del giardino degli ulivi

---

[72] *Ibidem,* 236-238. Cfr. le annotazioni di B. SESBOUÉ, *rec. cit.*, 86, 87, 88.

[73] *Mysterium Salutis,* VI, 236; *Herrlichkeit* III/2/2, 134.

[74] *Ibidem,* 238; *ibidem,* 131.

[75] *Ibidem,* 238; *ibidem,* 132.

[76] *Herrlichkeit* III/2/2, 130-136, soprattutto 131, 132, 134, 135; *Mysterium Salutis,* VI, 184-191, 194-195.

[77] *Mysterium Salutis,* VI, 241; *Herrlichkeit* III/2/2, 200 (citazione di Tommaso Leonardi: 1648).

[78] *Herrlichkeit* III/2/2, 150-161, 296-327; *Mysterium Salutis,* VI, 236-243.

[79] *Ibidem,* 136-138; *ibidem,* 243-247.

[80] *Herrlichkeit* III/2/2, 196-211.

al turbamento di essere fatto peccato [81]; dalla riduzione all'obbedienza mediante l'accettazione incondizionata del calice di sofferenza alla consegna che culmina il *kairos* tanto atteso [82]; dal processo alla condanna, ove l'umanità porta il suo contributo di abbandono e di rifiuto [83]; dalla croce che suona giudizio e adempimento delle profezie alla morte in cui è raggiunto l'*eschaton* [84].

Gli avvenimenti che accadono allora, tinteggiati di apocalittica nella redazione evangelica, lo attestano abbondantemente: il vecchio eone è definitivamente concluso ed il mondo si apre ad una nuova creazione, scosso dalle sue fondamenta: la lacerazione del velo del Tempio, le tenebre che coprono la terra, il terremoto, l'apertura dei sepolcri, lo schizzare delle rocce, sono tutti segni escatologici riconosciuti, testificanti il giorno di Yahwé [85].

Piú esplicito ancora è Giovanni nell'episodio del colpo di lancia: « La parola profetica: " Vedranno colui che hanno trafitto " (Zac 12, 10), viene riportata sia nel contesto reale e storico della passione (Gv 19, 37) — evidentemente come immagine da contemplare retrospettivamente — e sia nel contesto apocalittico del Cristo che viene sulle nubi per il giudizio finale (Ap 1, 7). A questo quadro appartiene come ultimo elemento decisivo il colpo di lancia, l'apertura del cuore e la fuoruscita di sangue e di acqua. Con questo tratto, ancora al di là dell'*Ecce homo* (Gv 19, 5), il trafitto alzato sulla croce viene ad essere la *definitiva icona* da meditare, l'*Ecce Deus*, l'*ultima rappresentazione ed interpretazione* del Dio che nessuno mai ha visto. Qui giunge a compimento anche la teologia del *serpente innalzato* al quale si era dovuta rivolgere per il conseguimento della salvezza anche Sap 16, 6 s. È lo stesso quadro, *l'icona del Padre*, trasfigurata e ferita nello stesso tempo, che

---

[81] *Mysterium Salutis*, VI, 247-251.
[82] *Ibidem*, 252-259.
[83] *Ibidem*, 259-265.
[84] *Ibidem*, 265-274.
[85] *Ibidem*, 274-276.

Tommaso vuol toccare con le mani, anche se già avrebbe dovuto accontentarsi dello sguardo credente. Il quadro è integro, *intatto nell'unità della crocifissione e della glorificazione* »[86]. Cosí « la croce del Figlio è rivelazione dell'amore del Padre »[87]: nell'unità dialettica ed indissolubile di sofferenza e di esaltazione si costituisce ineffabilmente la primizia della nuova creazione[88].

Tuttavia il cammino verso il Padre non culmina con la croce e con la morte; esso continua con la messa al sepolcro, significante un avvenimento misterioso appena abbozzato nella Scrittura e denominato dalla tradizione *descensus ad inferos*[89].

Balthasar espone in maniera assai personale questa teologia del sabato santo, che costituisce uno dei cardini della sua opera[90]; in verità egli non parla volentieri di *descensus ad inferos*, espressione assai infelice, preferendo la semplice formula *essere con i morti*, ove l'idea di solidarietà è di primo acchito preminente[91]. L'interpretazione balthasariana si appoggia su due ragioni. Innanzitutto: « Che Gesú sia realmente morto e questo proprio perché divenne un uomo come noi, figli di Adamo, che egli non impieghi (come spesso è dato leggere nei trattati teologici) il breve tempo del suo stato di morte con ogni serie di attività nell'al di là, questo è il primo aspetto sul quale vale la pena di riflettere. Cosí come nella vita egli fu solidale con i viventi, altrettanto lo fu nel sepolcro, laddove a questa solidarietà bisogna lasciare l'ampiezza, anzi la problematicità che sembra escludere proprio una comunicazione soggettiva. Ognuno giace nel suo sepolcro. Con questo stato che viene considerato qui dal punto di

---

86 *Ibidem*, 275 ss.; *Herrlichkeit* III/2/2, 275.
87 *Mysterium Salutis*, VI, 288.
88 *Herrlichkeit* III/2/2, 214-217.
89 *Mysterium Salutis*, VI, 289-324; *Herrlichkeit* III/2/2, 124-127, 211-217; cfr. *Il tutto nel frammento*, 220 ss.; *Pneuma und Institution*, 387-400.
90 H. de Lubac, *Un testimonio di Cristo*, « Humanitas » 20, 1965, 867-869 (in generale); T. Citrini, *op. cit.*, 204 (riferito a *Il tutto nel frammento*); P. Valentin, *art. cit.*, 47-49; B. Sesboüé, *rec. cit.*, 88-89 e le recensioni citate nn. 4-5. Cfr. anche N. Hausman e G. Brichard, in *Dossier Balthasar*, 123-124, 130-139.
91 *Mysterium Salutis*, VI, 289-294.

vista del corpo separato, Gesú è anzitutto solidale. Noi metteremo quindi fra parentesi, provvisoriamente almeno, la parola semanticamente troppo carica di attività: *descensus*, addotta dalla Chiesa primitiva come interpretazione, forse necessaria e piú tardi ufficialmente a partire dalla fine del secolo quarto, inserita nel simbolo apostolico »[92].

Ed in secondo luogo un'interpretazione solidale è sopportata assai bene dal celebre passo di 1 Pt 3, 19: « Non sussiste difficoltà alcuna che impedisce di intendere questo *andare presso le anime nel carcere*, principalmente come un *essere presso* e di ritenere il *predicare* soprattutto come il *lasciar farsi manifesto* della redenzione patita ed operata attraverso la croce del Cristo vivente e *non già come una nuova attività*, distinta dalla prima. L'essere solidale con la condizione dei morti verrebbe quindi ad essere il presupposto per l'affermazione e l'influsso nel regno dei morti dell'opera della redenzione, fondamentalmente conclusa però sulla croce, come indica il *consummatum est*. In questo senso allora anche la *predicazione*, attivamente formulata, dovrebbe essere intesa come *l'effetto nell'al di là di quanto si è compiuto nella storia temporale* »[93].

Non siamo quindi in presenza di una concezione mitologica[94], bensí di una visione teologica tesa ad esprimere il momento piú profondo della chenosi divina e le sue conseguenze redentrici[95]. Bisogna innanzitutto affermare la solidarietà di Gesú morto in croce con tutti gli altri uomini morti: « La descrizione accurata, ancora libera da ogni tendenza apologetica, della deposizione dalla croce, delle cure apprestate al cadavere e della sepoltura, costituisce una testimonianza schietta di questa solidarietà: il cadavere deve essere posto sot-

---

[92] *Ibidem*, 289-290.
[93] *Ibidem*, 291-292; cfr. 294-301.
[94] *Ibidem*, 293.
[95] *Herrlichkeit* III/2/2, 125; *Mysterium Salutis*, VI, 301.
[96] *Mysterium Salutis*, VI, 301 ss.

to terra e questo significa implicitamente *l'essere dell'anima di Gesú con i morti* » [96].

Questa prima constatazione si può esprimere piú radicalmente: « L'essere assieme con i morti non redenti implica *la solidarietà nello sheol veterotestamentario, cosí come è necessario alla completezza dello stato dei peccatori di fronte a Dio* » [97]. Lo *sheol* è effettivamente un inferno, come ben ha intuito Agostino: « *Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca in quibus peccatores cruciantur, ut eos a tormentis, quos esse solvendos occulta nobis sua iustitia iudicabat, non immerito creditur* » [98]. Cristo ha accettato questa solidarietà « *ut fratribus suis similaretur* » e « *ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret* » come ha scritto Tommaso d'Aquino nella scia della tradizione agostiniana [99]. Cristo ha dunque voluto trovarsi nella medesima solitudine: *anima Christi ivit ad infernum, id est sustinuit passiones, ut liberaret suos de inferno*, come si esprimono le *Sententiae Parisienses* [100].

Teologicamente si deve fare un passo ulteriore: con il suo *essere assieme con i morti* Gesú ha *assunto integralmente la poena damni*, cioè *la derelizione completa consistente nell'esperienza del peccato e della seconda morte*: come sulla croce ha espiato tutto il peccato del mondo, cosí nello *sheol* ne sconta tutta la pena meritata; come nella sua passione è stato abbandonato da Dio al di là di ogni misura, cosí nell'esperienza dell'essere-morto ha conosciuto un abbandono estremo e definitivo, consistente nella privazione assoluta della sua unione con Dio [101].

Nessuna filosofia può rischiarare questa esperienza abissale di derelizione e di auto-alienazione volontaria [102]. Lutero, Calvino ed il Catechismo di Heidelberg

---

[97] *Ibidem*, 302.
[98] *Ibidem*, 303.
[99] *Ibidem*, 305.
[100] *Ibidem*, 310.
[101] *Herrlichkeit* III/2/2, 124-126, 214; *Mysterium Salutis*, VI, 301-302, 305 306, 307-309, 315.
[102] *Balthasar antwortet Boros*, « Orienterung » 1970, 38-39.

hanno delle buone pagine a questo proposito [103]. Ma forse nessuno si è espresso meglio del Cusano: « La visione della morte per esperienza immediata (*via cognoscentiae*) costituisce la pena piú perfetta. Ora, poiché la morte di Cristo fu perfetta, giacché egli vide per conoscenza propria la morte che aveva scelto liberamente di affrontare, l'anima di Cristo discese all'inferno (*ad inferna*) dove si ha la visione della morte. La morte infatti si chiama *infernum* e proviene *ex inferno inferiori.* L'inferno piú profondo è il luogo dove si ha la visione della morte. Quando Dio risuscitò il Cristo, lo strappò, come leggiamo negli Atti degli Apostoli, all'inferno piú profondo, dopo averlo liberato dai dolori dell'inferno (*solutis doloribus inferni*), per cui il profeta dice: non ha lasciato la sua anima all'inferno. La sofferenza di Cristo, quella di cui è impossibile pensarne una maggiore, era come quella dei dannati che non possono essere dannati ancora di piú: arrivò cioè *usque ad poenam infernalem.* Egli è il solo che *attraverso una morte siffatta penetrò nella gloria.* Egli volle soffrire la *poena sensus* come i dannati dell'inferno *a gloria del Padre,* per mostrare che bisogna obbedirgli fino alla sofferenza estrema (*quod ei oboediendum sit usque ad extremum suplicium*) cioè a lodare e a glorificare Dio in ogni maniera e per la nostra giustificazione, come Cristo ha fatto » [104].

Nel sabato santo Cristo appartiene ormai ai *refahim,* ai *senza forza*: « Egli non può condurre una lotta attiva contro le forze dell'inferno e tanto meno può *soggettivamente* trionfare, in quanto ciò presupporrebbe a sua volta vita e forza. La sua debolezza estrema può e deve coincidere con l'oggetto della sua visione: la seconda morte che s'identifica con lo schietto peccato in quanto tale, non piú incarnato nell'esistenza vivente del singolo uomo, ma astratto da questa individuazione, in una nuda realtà, in quanto peccato ben

---

[103] *Mysterium Salutis,* VI, 310 ss; *Herrlichkeit* III/2/2, 215.
[104] *Ibidem,* 311 ss.; *ibidem,* 215.

reale, contemplato in quanto tale » [105]. Tuttavia bisogna notare accuratamente: « Il redentore morto, nello sheol dell'inferno non contempla niente di *oggettivamente* diverso dal proprio trionfo, ma questo non ancora nello splendore della vita del risorto (è infatti impossibile che colui che è risorto alla vita eterna possieda ancora un punto di contatto con questo caos), bensí nell'unico stato permesso da questo contatto intimo: *nell'assoluto svuotamento di vita dei morti* » [106].

Derelizione completa, il cammino verso i morti è pure un evento salvifico, come hanno ben visto Rahner e Boros [107]: il *descensus* « diventa il rivolgimento dialettico della sconfitta in vittoria » [108], « la fondazione della salvezza nella radicale costitutività del mondo e perciò stesso l'offerta universale della salvezza » [109]. Ma qui la teologia balbetta. « Certo, ad imitazione della Chiesa orientale si può vedere l'immagine decisiva della redenzione nel *descensus*: nello sfondamento delle porte dell'inferno e nella liberazione dei prigionieri dal carcere. I pittori delle icone hanno ripetuto innumerevoli volte questa scena come immagine propria della pasqua. Qui tutta l'opera del *triduum mortis* viene vista come un movimento unico che raggiunge la sua maggior intensità drammatica: il sabato santo. Mentre le immagini occidentali della pasqua presentano il Cristo per lo piú come uno che risorge solitario, l'Oriente ci fa vedere piuttosto l'aspetto sociale e soteriologico dell'opera della redenzione. Questo avviene soltanto mediante uno *spostamento anticipatore* dell'avvenimento di pasqua e del sabato santo, trasformando quello che è un trionfo *oggettivo e passivo* in un trionfo *soggettivo e attivo*. Di questa comprensibile esigenza di anticipazione è de-

---

105 *Mysterium Salutis*, VI, 314.
106 *Ibidem*, 314.
107 *Ibidem*, 319; *Herrlichkeit* III/2/2, 202; cfr. tuttavia le osservazioni critiche in *Mysterium Salutis*, VI, 285-286 (nota).
108 *Mysterium Salutis*, VI, 319: Ph. Marheineke.
109 *Ibidem*, 319.

bitrice anche la predicazione dei primi secoli, modificata in parte attraverso i drammi pasquali del Medioevo. Questa predicazione e questi drammi hanno conservato un'importante movenza teologica che invece andò perduta nella teologia sistematica. Essi tuttavia hanno oscurato un altro aspetto teologico, riportato in qualche modo nuovamente in luce dalla recente riforma liturgica che ha espulso l'*alleluia* del sabato santo »[110].

Bisogna conservare assolutamente l'elemento *oggettivo e passivo* proprio del cammino di Cristo verso i morti: « La *proclamazione* deve essere assunta nella sua pura oggettività, in cui essa è *euagghelion*; deve essere considerata come *un'esposizione del manifesto della vita eterna nel regno della morte eterna*, senza riguardo alla maniera dell'annuncio o della persona che lo rivolge e senza secondi fini sulla piú o meno buona costituzione di coloro per i quali vale la proclamazione »[111].

Cosí pure « il motivo dello *scioglimento dei vincoli*, cioè della salvezza comunicata ai morti come contenuto della proclamazione, non deve essere concepito in maniera meno oggettiva. Tanto poco lo stato di Gesú nella morte è qualificato soggettivamente, altrettanto poco si parla dell'effetto soggettivo della predicazione agli spiriti nel carcere: la descrizione drammatica del conseguimento di un trionfo, di un incontro gioioso tra Gesú ed i prigionieri, soprattutto fra il nuovo ed il vecchio Adamo, è una considerazione pia e legittima, ma supera le possibilità di un'affermazione teologica. Se qualche volta bisogna rigettare l'esigenza sistematica, questo deve farsi soprattutto nel nostro caso »[112].

Accontentiamoci dunque dell'affermazione maggiore: l'estrema derelizione, il silenzio della tomba, la chenosi completa[113]. Su questa base solamente è possibile

---

[110] *Ibidem*, 321-322.
[111] *Ibidem*, 322.
[112] *Ibidem*, 323-324.
[113] *Ibidem*, 324; *Herrlichkeit* III/2/2, 216-217.

trattare del *cammino verso il Padre,* ultima tappa del *triduum mortis,* vinto il mattino di pasqua[114]. È una tesi seducente per il suo vigore che avviluppa tutta la vita di Gesú nella figura della chenosi[115]; ma pure è una *theologia crucis* estremamente equilibrata e secretamente ripiena di una *sfolgorante theologia gloriae*[116]; poiché chenosi e gloria non sono giustapposte o semplicemente interdipendenti, bensí inviluppate reciprocamente ed indissolubilmente[117].

Vediamo ora qualche conseguenza.

4. L'insistenza cristologica della teologia della chenosi non deve nascondere il suo carattere trinitario. Ne abbiamo un'ampia dimostrazione nella trattazione patristica e teologica del problema chenotico legato all'interpretazione dell'inno di Fil 2, 6-11[118], che Balthasar conclude con un significativo richiamo a Bulgakow. « Dovrebbe essere possibile liberare dai suoi presupposti sofiologici l'intenzione fondamentale di Bulgakow e mantenerne il motivo centrale: l'ultimo presupposto della chenosi è l'altruismo delle persone (intese come pure relazioni) nella vita intertrinitaria dell'amore. Si dà quindi una chenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, poiché Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (anche con la libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato include nel conto anche la croce (come fondamento della creazione). La croce di Cristo è iscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini; ed infine nel mondo concreto del peccato, la sua passione redentrice comincia già con l'incarnazione; e giacché la volontà della

---

114 *Ibidem,* 325-404; *ibidem,* 329-361.

115 B. Sesboüé, *rec. cit.,* 88; P. Valentin, *art. cit.,* 48.

116 Osservazioni di P. Vignaux, *Conditions d'une théologie de l'espérance,* « Les quatre fleuves » 1973, 2, 86-87 ove s'instaura un eccellente paragone fra Balthasar e Moltmann (che Balthasar cita positivamente in *Mysterium Salutis,* VI, 402-403).

117 *La gloire et la croix,* I, 367-369, 436-443; *Herrlichkeit* III/2/2, 223-224; *Mysterium Salutis,* VI, 180, 233-235; *Il tutto nel frammento,* 220 ss.; cfr. P. Valentin, *art. cit.,* 50.

118 *Herrlichkeit* III/2/2, 196-197; *Mysterium Salutis,* VI, 184-197.

chenosi redentrice è inscindibile dalla volontà trinitaria (le due s'identificano infatti), secondo Bulgakow, il Padre e lo Spirito sono impegnati in maniera estrema nella chenosi: il Padre come colui che invia e che abbandona; lo Spirito come colui che unisce ancora attraverso la separazione e l'assenza »[119].

La chenosi ci rivela cosí " la nuova immagine di Dio "[120] e Lossky ha potuto spiegare " la chenosi come rivelazione di tutta la Trinità "[121].

Se ora passiamo ad esaminare i singoli momenti del *triduum mortis*, possiamo subito notare la relazione fra la croce e la Trinità. « Lo scandalo della croce può essere accettato dal credente solo come azione del Dio Trinitario, anzi come tale è l'unica cosa della quale potrà menare vanto. L'agente originario è Dio Padre: 2 Cor 5, 18-19. Ed il segno che quest'opera di riconciliazione è arrivata a compimento è lo Spirito Santo che lascia desiderare la gioia e la vita ai riconciliati nei quali non c'è piú nulla degno di condanna. In questa prospettiva la croce di Cristo acquisisce la trasparenza del mezzo di riconciliazione tra il Padre e noi, che siamo suoi figli grazie allo Spirito che abita in noi »[122]. Veramente « la croce di Cristo è rivelazione dell'amore assoluto del Padre e lo sfogo cruento di questo amore trova il suo adempimento interiore attraverso l'effusione del suo Spirito comune nei cuori degli uomini »[123].

Parimenti si deve dire del *descensus ad inferos*: « L'essere del redentore con i morti (o meglio: con quella morte che soltanto fa che i nostri morti siano realmente tali) è l'ultima conseguenza della missione redentiva ricevuta dal Padre »[124]; è quindi un " evento

---

119 *Mysterium Salutis*, VI, 195-196; *Herrlichkeit* III/2/2, 198. Cfr. anche P. Favraux, in *Dossier Balthasar*, 150-156.

120 *Mysterium Salutis*, VI, 184.

121 *Ibidem*, 191.

122 *Ibidem*, 284-288; cit.: 284.

123 *Ibidem*, 288.

124 *Ibidem*, 316.

trinitario "[125] giacché « il Figlio percorre il caos su missione del Padre »[126].

Quanto alla forma trinitaria dell'affermazione teologica fondamentale concernente la resurrezione è appena il caso d'insistere: « Generalmente la resurrezione del Figlio morto viene attribuita all'intervento del Padre ed in stretto rapporto con questa resurrezione, sta l'effusione dello Spirito Santo »[127]. La resurrezione diventa cosí rivelazione del Padre e del suo disegno di salvezza[128], conferma della pretesa messianica e filiale di Gesú da parte del Padre[129], manifestazione dello Spirito che è inviato[130], inaugurazione dei tempi escatologici[131]. Possiamo cosí dire che ogni momento del *triduum mortis* è rivelazione dell'amore trinitario, da cui è sorretto[132].

Il secondo aspetto che vogliamo mettere in evidenza è la relazione fra gli eventi del *triduum mortis* e la Chiesa. Il primo momento è costituito dall'istituzione dell'Eucaristia[133]. La cena significa per Gesú un punto terminale, bramato a lungo, delimitato in modo chiaro dall'aggiunta *prima che io patisca* e dalla formulazione negativa dei riferimenti escatologici: *non mangerò piú, non berrò piú.* Due tradizioni ne descrivono il contenuto e non possiamo fare a meno di nessuna delle due: « una narrazione sulla cena con un'auto-distribuzione ed un riferimento ad una nuova conclusione del Patto, con relazione al rituale veterotestamentario; e una narrazione sul servizio estremo di Gesú, il suo consentire a questo servizio e un suo sguardo sul compimento »[134]. Dono e servizio, cosicché « la cena diventa partecipa-

---

[125] *Ibidem,* 316.
[126] *Ibidem,* 317.
[127] *Ibidem,* 341.
[128] *Ibidem,* 341-343.
[129] *Ibidem,* 344-348.
[130] *Ibidem,* 349-351.
[131] *Ibidem,* 351-353.
[132] *Herrlichkeit* III/2/2, 191, 198.
[133] *Mysterium Salutis,* VI, 243-247; *Herrlichkeit* III/2/2, 136-138; cfr. *La gloire et la croix,* I, 483-487.
[134] *Mysterium Salutis,* VI, 243.

zione reale della Chiesa alla carne ed al sangue di Cristo nel suo stato sacrificale. Il sacrificio della Chiesa viene cosí ad essere nello stesso tempo identico e distinto da quello di Cristo in quanto esso è dato dall'accordo della sposa con il sacrificio dello sposo. Lo stato chenotico di Cristo, come pane da masticare e vino sparso, apparentemente riserva ai partecipanti il ruolo attivo dell'assimilazione. Ma, come dice l'Apostolo, quando sono debole, allora sono forte; e la debolezza di Dio è piú forte degli uomini; anche e soprattutto nell'eucaristia: quivi infatti Cristo dispone attivamente i partecipanti nel suo corpo mistico »[135].

Un secondo momento ci fa ritrovare la Chiesa durante la passione sotto la croce: « Dietro la Chiesa gerarchica e degli uomini che scompare (nel peccato, nela vigliaccheria e nel tradimento), affiora, come momento di perseveranza da lontano, la Chiesa delle donne che accompagnavano Gesú e si prendevano cura di lui. Esse assistono e guardano, partecipando alla sofferenza in maniera contemplativa e non già attivamente o, come le donne di Gerusalemme respinte da Gesú, attribuendosi con le lacrime un ruolo attivo. Attivi sono solo un estraneo che viene caricato della croce e i due malfattori assieme ai quali Gesú crocifisso forma una nuova comunità di condannati. Questi hanno adesso la precedenza davanti agli eletti. Di fronte a tutto ciò la narrazione giovannea fa l'effetto di una spiegazione misteriosa: presenza di una Chiesa della carità sotto la croce, in opposizione alla Chiesa gerarchica assente, rappresentata soprattutto dalla *mater dolorosa* e dal discepolo amato cui Gesú affida la madre: un nucleo, affiorante qui visibilmente, dalla Chiesa presente, la quale viene in seguito assorbita nella Chiesa petrina, per restare, nonostante tutto, un resto oscuro ed inspiegabile per Pietro »[136].

---

[135] *Ibidem*, VI, 246 ss. Cfr. *La messa è un sacrificio della Chiesa?*, in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 159 ss.
[136] *Mysterium Salutis*, VI, 263 ss.

Tuttavia la Chiesa è legata alla croce in maniera piú radicale ancora: il colpo di lancia fa sgorgare dal costato aperto il sangue e l'acqua, cioè i sacramenti della Chiesa [137]; di piú, è la Chiesa stessa che nasce dalla croce [138], « generata dall'amore estremo di Dio per il mondo » [139]. Quivi « la linea che pone una creazione nuova ed assoluta del popolo del Patto nell'unico rappresentante pienamente idoneo per tale alleanza qui sulla terra (basti ricordare l'immagine patristica della nascita della nuova Eva dal fianco del nuovo Adamo addormentato sulla croce) s'incontra con l'altra, secondo cui il popolo antico, nel santo resto, viene portato ad un compimento che è nello stesso tempo superamento » [140].

Anche per il sabato santo bisogna sottolineare la movenza ecclesiale: « La Chiesa viene rimandata ad un accompagnare lontano. Gregorio Nazianzeno c'invita a partecipare in spirito alla discesa del Signore; Tommaso d'Aquino ripete l'esortazione: *nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere*; rimane aperta la questione teologica sulla maniera in cui questo accompagnamento sia possibile — giacché il redentore si avvia in estrema solitudine — e se esso invece che col termine dell'accompagnare possa essere espresso piuttosto mediante il concetto di partecipazione autentica, imposta cioè cristianamente, a siffatta solitudine: morti con il Dio morto » [141].

Infine il *mysterium paschale* intesse la sua relazione con la Chiesa mediante il tema dell'invio missionario [142] e piú profondamente tramite la narrazione dell'invio dello Spirito [143]: poiché il Risorto si è auto-attestato in

---

137 *Ibidem*, 277-282.
138 *Ibidem*, 279.
139 *Ibidem*, 282.
140 *Ibidem*, 280.
141 *Ibidem*, 324.
142 *Ibidem*, 363-364, 393.
143 *Ibidem*, 399-400.
144 *Ibidem*, 356-385; *Herrlichkeit* III/2/2, 329-361.

molti modi ai suoi discepoli [144], suscitando la loro conversione [145], la loro convinzione [146], la loro testimonianza [147] può nascere la Chiesa ed, in essa, la dialettica fra rappresentanti maschili e femminili, fra gerarchia e Chiesa dell'amore [148]. Pasqua d'altronde rivela che « la Chiesa non è fondata per se stessa »; « è aperta al mondo nella sua totalità, a quel mondo nel quale l'Onnipotente l'invia senza limite alcuno » [149]. Donde derivano gli imperativi di ogni vita cristiana: partecipante all'Eucaristia [150], concrocifissa con Cristo [151], immersa nella derelizione del sabato santo [152], conrisorta per testimoniare nella pazienza e nell'attesa [153].

D. CRISTOLOGIA E FINE DEI TEMPI

1. In due brevi saggi riuniti ora in *La foi du Christ* Balthasar riprende talune affermazioni maggiori della sua cristologia e ne sviluppa la prospettiva escatologica [1]. Il punto di partenza è il seguente: « La venuta di Gesú segna un momento decisivo ben al di là della presenza di un semplice personaggio profetico, annunciatore della parola e della forza divina, araldo del messaggio di salvezza: infatti è l'esistenza, l'essere-là di quest'uomo che è l'avvento ed il divenire del Regno » [2]. « Mentre Gesú avanza verso il suo avvenire, verso la sua morte, il Regno di Dio viene » [3]. Gesú infatti è l'*autobasileia*, secondo la bella espressione origeniana [4].

---

[145] *Mysterium Salutis*, VI, 356-358.
[146] *Ibidem*, 359-360, 361-363.
[147] *Ibidem*, 360-361.
[148] *Ibidem*, 393-399.
[149] *Ibidem*, 400. Cfr. *Herrlichkeit* III/2/2, 405 ss.
[150] *Mysterium Salutis*, VI, 247.
[151] *Ibidem*, 260-264, 282-284.
[152] *Ibidem*, 324.
[153] *Ibidem*, 400-404; *Herrlichkeit* III/2/2, 476 ss.

[1] *La foi et l'attente du Royaume imminent* e *Bible et fin des temps*, in *La foi du Christ*, 179-201, 203-235.
[2] *La foi du Christ*, 180.
[3] *Ibidem*, 181.
[4] *Ibidem*, 180.

Cerchiamo di comprendere che cosa significhi tutto questo innanzitutto per Gesú e per la sua azione, quindi per noi che siamo suoi discepoli. Gesú è veramente un uomo autentico che progetta liberamente la sua esistenza in un avvenire che ignora: « Privare Gesú di questa possibilità e farlo avanzare verso una meta conosciuta in precedenza, significa spogliarlo di ogni dignità umana »[5]; egli deve quindi « compiere la sua opera nella finitiudine propria di ogni vita umana, anche se il contenuto di tale opera ed i suoi effetti posteriori ne superano largamente il quadro ristretto »[6]; la compie infatti come un israelita penetrato dallo spirito di profezia, grazie a cui « l'attesa infallibile della sua morte imminente coincide con l'attesa imminente della fine del mondo »[7].

È su questo sfondo che si dipana l'azione di Gesú, intesa come compimento della promessa ed obbedienza assoluta al Padre[8]: « il Figlio in cammino verso il Padre prende il mondo con sé in forza della sua obbedienza e lo conduce al suo compimento e ben al di là; compiendo infatti la volontà del Padre spinge al loro apice la Legge ed i Profeti e contemporaneamente ogni legge divina nel mondo »[9]. La sua obbedienza si pone come « fedeltà alle esigenze fissate dal Dio dell'Alleanza al suo partner terrestre; confidenza sofferente del Servitore; esistenza conforme alle esigenze della dottrina divina; cammino diretto esclusivamente dagli imperativi di Dio »[10]. Si manifesta pure come speranza assoluta: il Regno viene poco a poco, giorno per giorno ed occorre sperare nel trionfo, anche se si deve passare attraverso lo *sheol* ed il silenzio del sabato santo[11]. Si rivela infine come amore: « Non solo come manifestazione

---

[5] *Ibidem*, 181.
[6] *Ibidem*, 181.
[7] *Ibidem*, 185.
[8] *Ibidem*, 187.
[9] *Ibidem*, 189
[10] *Ibdem*, 187; cfr. 13-79.
[11] *Ibidem*, 188.

della bontà paterna di Dio attraverso l'amore che l'uomo Gesú nutre per il Padre e per i suoi fratelli di adozione (come voleva il secolo dei lumi o ancora Harnack), bensí come rivelazione dell'amore trinitario che unisce il Padre al Figlio »[12]. Pur nell'oscurità richiesta dalla sua umanità, Gesú sa che « il suo cammino verso la morte coincide con la fine della terra e del cielo »[13]: in Lui i tempi sono compiuti[14].

2. Partecipanti alla comunità di fede e di obbedienza che Gesú ha voluto stringere attorno a sé, costituendola mediazione necessaria, « noi dobbiamo essere di quelli che Gesú uomo autentico e giudeo vero ha preso fraternamente con sé sulla strada della sua obbedienza, come dice Eb 2, 12 »[15]; ove le forze dell'uomo non possono bastare, l'invito del Cristo si trasforma paternamente per aiutarci a superare l'abisso: prima della croce con l'Eucaristia; e sulla croce sostituendosi a noi[16]. È in questo modo che siamo introdotti a nostra volta nell'*eschaton*: quivi ci è donata la nuova creazione sorta dalla libertà dei figli di Dio, prodotta dallo Spirito promesso e diffuso[17]; quivi pure siamo rinviati missionariamente al mondo da cui proveniamo: « Ogni cristiano, non importa se religioso o laico, è invitato a pregare ogni giorno, nella concentrazione cristologica, per la venuta del Regno e a mettersi in cammino nell'obbedienza, affinché questo Regno arrivi a compimento »[18].

Se tali sono le implicanze dell'escatologia per il cristiano, quali ne saranno le conseguenze per la storia[19]? La risposta generale si può cosí formulare: « La storia cristiana e la storia del mondo non hanno dopo Cristo

---

[12] *Ibidem*, 89.

[13] *Ibidem*, 182.

[14] *Ibidem*, 190-191; cfr. *La gloire et la croix*, I, 575 ss. Cfr. J. KAY, *Theological Aesthetics*, 193-194.

[15] *La foi du Christ*, 192.

[16] *Ibidem*, 194. Cfr. ora anche *Pneuma und Institution*, 401-409.

[17] *La foi du Christ*, 199.

[18] *Ibidem*, 200.

[19] Richiamo di *Il tutto nel frammento* e di *Teologia della storia*, 98-112; cfr. pure *La gloire et la croix*, I, 575-578.

alcun altro legame ontologico possibile che all'interno del cammino del Figlio incarnato incontro al Padre: all'interno, non al di fuori o al di là »[20].

Come è possibile coglierne lo svolgimento, inteso non come semplice progredire nel tempo, ma come cammino verso un compimento[21]? Balthasar segue passo a passo la storia biblica dell'Alleanza e la definisce come *orizzontale*: in essa vi è posto per un dipanarsi autentico del tempo[22] verso un fine che è *télos* e che porta un nome[23], che è *ephapax* e che perciò può stabilirsi come *alfa e omega*[24], distiguendosi dal tempo-non-biblico che collega la storia dell'uomo ad un evento mitico, dissolvendola[25].

Che cosa può e deve dire all'uomo contemporaneo una siffatta visione delle cose[26]? « *Le culture antiche* non conobbero fine dei tempi, perché per esse il limite del tempo si eleva verticalmente in modo da sfociare in un'eternità atemporale. Diverso è il cammino biblico. *La Scrittura* infatti sviluppa l'orizzonte della speranza escatologica dapprima per un tempo assai vicino (la terza o la quarta generazione) e poi, seguendo la medesima linea, in un tempo sempre piú lontano fino all'incontro irrepresentabile fra l'umanità in cammino e Dio che viene liberamente e per sempre. Superando questa barriera l'insegnamento biblico rifiuta ogni immagine come esauriente: le figure utilizzate dai profeti o dagli autori apocalittici, quelle a movenza orizzontale e quelle che osservano verticalmente il combattimento apocalittico, sono ridotte al rango di *cifre espressive* della

---

[20] *La foi du Christ*, 196.

[21] *Ibidem*, 203-206; cfr. *Lineamenti dell'escatologia* (1975), in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 277-301 (= *I novissimi nella teologia contemporanea*, con introduzione di E. Ruffini, Brescia 1967); ed ora anche *Pneuma und Institution*, 410-455.

[22] *La foi du Christ*, 210-226.

[23] *Ibidem*, 217-221.

[24] *Ibidem*, 223-225.

[25] *Ibidem*, 206-210.

[26] *Ibidem*, 226-235; si tratta di una polemica usuale nei confronti di Teilhard per cui v. L. J. O'Donovan, *Evolution under the Sign of the Cross*, « Theological Studies » 32, 1971, 602-626.

speranza fiduciosa. E questa, spoglia fortunatamente del suo fardello millenarista, sostenuta dall'inverificabile promessa divina, si avanza, leggera e serena incontro a Dio. *La credenza moderna* nel progresso può certamente constatare in una certa misura che qualche cosa si muove ed avanza, ma le è assolutamente impossibile formulare la meta finale del viaggio » [27].

L'escatologia cristiana non si riduce né si confonde perciò con una dottrina evoluzionistica: l'evoluzione è scienza; la teologia non può aiutarla, né abbisogna di essa per vivere; i cammini sono differenti [28]. Nella via che conduce al Padre solo l'amore obbediente conta e tutto il resto è scoria; la volontà divina si deve realizzare in noi come si è compiuta in Cristo; cosí l'amore ci porterà alla fine dei tempi, perché ci porterà al compimento del Regno già presente ed ancora a venire: amore dei fratelli; amore per il mondo. È un amore assoluto ed illimitato: non esclude nulla, ma non si lascia irretire da nulla: ha fondato il mondo e l'ha redento: sarà lui a condurlo al suo compimento [29].

---

[27] *La foi du Christ*, 232-233.
[28] *Ibidem*, 233.
[29] *Ibidem*, 234-235.

CAPITOLO QUINTO

LA SINTESI BALTHASARIANA

A. PROGETTO E LOGICA DEL DISCORSO BALTHASARIANO

1. Il lettore che ci ha seguito pazientemente nel corso della nostra indagine ha potuto constatare che, con perseveranza, poco a poco, senza evitare le soste e le riprese imposte ad ogni opera di riflessione, un edificio si è costruito, simile alle grandi cattedrali medioevali. Certo, può accadere che aspetti particolari nel loro vigore polemico nascondano talvolta lo sfondo da cui traggono vita; ma nel profondo scorre sempre la medesima linfa ed a un tratto una convergenza si trova realazzata là ove prima s'intravvedeva solamente una lussureggiante foresta. Ogni autore esaminato, ogni articolo scritto, ogni polemica ingaggiata non sono che prismi particolari filtranti la luce del medesimo sole, riflettendola in una splendida varietà di motivi. Ogni pagina è paragonabile alle acque cristalline di un ruscello in cui si rispecchia la nostalgia della sorgente originaria oppure alla piena maestosa di un fiume, evocatrice dell'immensa profondità del mare verso cui tende. Ora icastico ed ora sinuoso con larghi meandri, lentamente ma con rara energia, simile ad un alpinista che scala una montagna procedendo a grandi gironi, soffermandosi qua e là per misurare il cammino percorso, osservare il paesaggio, notarne i rilievi, valutare la distanza che ancora lo separa dalla vetta, Balthasar ha saputo offrire un'opera poliedrica eppure unitaria. Quanto nel-

l'analisi minuta si assimila al canavaccio di una lunga fatica, si manifesta subitamente nello splendore dell'arazzo; ciò che a prima vista pare un timido sentiero di foresta minacciato qua e là di scomparire, si trasforma in un filo solido che intesse una meravigliosa tela di ragno; quello che è sfolgorio di esempi svariati, si fonde in una rigorosa concentrazione di pensiero.

Siamo evidentemente lontani dai trattati o dalle opere teologiche tradizionali: qui è una citazione continua e diversa che rende il discorso concreto, pregnante, esistenzialmente convincente; Balthasar non ha inteso costruire pietra su pietra, questione su questione, una *summa theologica*; piuttosto si è lasciato coinvolgere nella logica della rivelazione e si è posto come umile testimone e servitore della gloria divina. Ne è nata una teologia bella: non solamente per lo stile finissimo ed equilibrato o per l'erudizione che la traversa, ma soprattutto per il suo contenuto che sa trasmettere un messaggio. Non è dalla cattedra che parla il nostro autore: Karl Rahner ha potuto notare con ragione che assai raramente Balthasar ha cura di connettere i fili spezzati della teologia insegnata nelle scuole con la sintesi proposta [1]; ha voluto piuttosto cogliere fior da fiore fondendolo come oro in un crogiuolo; ha inteso riprendere il grande disegno di un discorso cristiano immediatamente trasmissibile. In una simile prospettiva anche il metodo di presentazione non è naturalmente indifferente: bisogna parlare il linguaggio degli uomini, interessarsi alla loro problematica, nutrirsi delle loro interrogazioni, rispondere alle loro obiezioni, non eludere le loro domande. Al teologo è cosí imposto un lungo itinerario di studio, di erudizione, di purificazione.

La necessità di un tale cammino non è piú da dimostrare [2] e le zone in cui Balthasar eccelle sono numerose,

---

[1] K. RAHNER, *Hans Urs von Balthasar*, « Humanitas » 20, 1965, 882-883.

[2] Citiamo solo alcuni classici: Ch. MOELLER: *Littérature du XX siècle et christianisme*, 5 voll., Tournai-Paris 1954 ss. (trad. it.: Milano 1958 ss.); *L'homme moderne devant le salut*, Paris 1965 (trad. it.: Torino 1966); *Religion et littérature: esquisse d'une méthode de lecture*, in *Comparative Litterature Stu-*

come abbiamo avuto occasione di vedere, sebbene tutte circoscritte secondo un'angolatura culturale e cronologica ben precisa [3]. Tuttavia per quanto ammirevole possa essere questo arsenale e per quanti servizi possa rendere, avvincendo il lettore in un mondo in cui facilmente scopre le proprie aspirazioni, non sarebbe giusto trovare in esso l'originalità della proposta balthasariana. Non si tratta certo unicamente di una propedeutica, dovuta ad un gusto e ad una sensibilità specifici, resa possibile da una cultura incomparabile; né è nostra intenzione sminuire il valore oggettivo e sovente essenziale dei singoli apporti, come abbiamo via via rilevato; patrologia, storia del dogma e della spiritualità, filosofia, letteratura e musica si alleano in un grande concerto, come i particolari di un affresco maestoso o le tessere di un finissimo mosaico. Si può (e spesso si deve) studiarli uno ad uno; ma alla fine è l'insieme che conta, poiché solo in esso si trovano i parametri direttori dell'intera costruzione.

---

dies, 2, 1965, 323-334 (estratto); *Aspects de l'athéisme dans la littérature contemporaine*, in G. Girardi - J. F. Six, *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, Tournai-Paris 1968, I, 73-173 (ed. it.: Torino 1968); *Le théologien devant l'évolution de la littérature au XX siècle*, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, Tournai-Paris 1970, I, 98-130 (trad. it.: Roma 1973); *Le Salut pour aujourd'hui*, in *Annales de l'Institut Oecuménique de Jérusalem* 1971-1972, 19-63; *Réligion et littérature*, in *Annales de l'Institut Oecuménique de Jérusalem* 1972-1973, 129-156; M. Jarret-Kerr, *Studies in Literature and Belief*, Rockliff 1954; H. E. Bahr, *Poiesis: Theologische Untersuchung der Kunst*, Stuttgart 1960; B. Wicker, *Culture and Liturgy*, London 1963 e *Culture and Theology*, London 1966. Le opere di Balthasar (soprattutto quella su Bernanos) hanno avuto un immenso influsso in questa direzione; si noterà tuttavia che il progetto che sottende la *Herrlichkeit* II è piú teologico e nella linea di quanto ha scritto P. Duployé nel suo *La réligion de Péguy*, Paris s.d. (ma 1965), pp. XXXI-XXXII; qui si vuole mettere in evidenza lo statuto teologico della letteratura onde poter attingere a piene mani fra questi « laici » che spesso mantennero viva la fiamma teologica; mentre per Moeller, Jarret-Kerr, Bahr e Wicker si tratta piuttosto di una dimensione nuova aperta alla critica letteraria da cui partono; i due metodi tuttavia si fecondano a vicenda: J. Grootaers, *La fonction théologique du laïc dans l'Eglise*, in *Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges Congar*, Paris 1974, 86-87.

[3] H. de Lubac, *Un testimonio di Cristo*, « Humanitas » 20, 1965, 855 nota ad esempio: « I contributi della scienza positiva sono forse un po' trascurati, sebbene la conoscenza scientifica sia sempre al posto esatto »; cfr. pure K. Rahner, *Hans Urs von Balthasar, art. cit.*, 882. L'opera balthasariana in cui è possibile al massimo tale verifica è senz'altro *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 9-64, 127-181, 306-336 ed il bell'articolo *Wissenschaft und Religion*, « Archivio di Filosofia » 1955, 59-76 (trad. it.: ivi, 77-93).

Balthasar non teme d'imporre al suo lettore un itinerario faticoso e a volte sconcertante; sa che la storia insegna qualcosa a condizione che si cammini con essa e non si abbia fretta; conosce i lunghi e difficoltosi meandri della riflessione, della lettura, del ripensamento. Ma come ogni tappa attesta la scoperta e la messa in evidenza di aspetti particolari, cosí una volta raggiunta la sintesi, il pensiero si svolge sempre circolarmente, a guisa d'inclusione e ritornano sempre le medesime coordinate. Ne abbiamo fatto l'esperienza nelle pagine che precedono e nelle opere piú svariate: malgrado angolature sempre nuove e prospettive sempre piú elaborate, ad ogni passo, puntualmente, ci siamo imbattuti nelle medesime articolazioni e nella medesima problematica. Non certo per immobilismo; piuttosto per una intrinseca necessità del messaggio da trasmettere integralmente, o ancora per una fedeltà al motto anselmiano, a quella *fides quaerens intellectum* che struttura dall'interno la fatica balthasariana.

Simile allo scriba evangelico, Balthasar trae dal suo tesoro cose nuove ed antiche; in vista tuttavia di un medesimo risultato. Se nelle grandi opere cede facilmente all'esemplificazione ed al cammino di una lenta progressione rigorosa — tanto lenta che, talora, al lettore sembra di perdere il filo conduttore — subito ritrova la sua incisività negli schizzi e negli articoli che, il piú delle volte, hanno preceduto la vasta sintesi. Lo studio dei Padri, dei grandi autori del Medioevo e di Karl Barth gli ha tracciato una pista e gli ha dato il gusto di una teologia strutturata [4]; oseremmo anzi dire che gli ha indicato un progetto ben preciso, rafforzato dai tre elementi capitali nell'esistenza del nostro autore: la vocazione nella Compagnia di Gesú, l'incontro

---

[4] Si noterà a questo proposito che negli anni 1950 Balthasar aveva discusso con K. Rahner un piano generale per la teologia dommatica, pubblicato poi sotto la sola responsabilità di K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954 (trad. it.: *Saggi teologici*, Roma 1965).

con Adrienne von Speyr, la missione studentesca a Basilea.

Si tratta di un progetto che potremmo articolare cosí: si devono innanzitutto esporre le relazioni d'intelligibilità presenti nell'elemento che è testimoniato, ovverossia bisogna ricorrere all'analogia della fede in funzione eminentemente cristologica, o ancora accedere all'interpretazione cristocentrica e trinitaria dell'*historia dispensationis temporalis divinae providentiae*; in secondo luogo si devono indagare i rapporti intercorrenti fra l'*intellectus fidei* e l'*experientia fidei* in tutte le sue forme, ovverossia la circolarità del credere e del comprendere che qualifica la teologia come cherimma, saggezza e dialogo, o ancora stabilire il legame fra l'*obiectum fidei* e la logica interna dell'esistenza umana; ed infine imboccare il cammino metafisico per assodare analogicamente la razionalità delle articolazioni proposte.

Sotto questi termini ispirati da Paul Ricoeur e da Henri Bouillard [5], il lettore avrà agevolmente riconosciuto l'itinerario balthasariano, quale soprattutto abbiamo avuto occasione di seguire nella seconda parte del nostro studio: l'emergenza della figura e la ricca concentrazione cristologica; la relazione profonda fra evidenza soggettiva ed evidenza oggettiva; l'esigenza di un sentiero metafisico unico eppure differente, come ci hanno appreso specialmente *Das betrachtende Gebet*, alcuni articoli di *Verbum Caro* e di *Spiritus Creator*, *Das Ganze im Fragment* e la *Herrlichkeit* I e III/1. Non stupisce quindi che il discorso balthasariano si snodi in contatto con la teologia di Karl Barth, di cui sposa parecchie movenze, di Henri de Lubac, con cui concorda profondamente, di Karl Rahner, con cui il metodo entra

[5] P. Ricoeur, *Démythiser l'accusation*, in *Demitizzazione e morale*, Roma-Padova 1965, 56-57 (= *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 338); H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, 13-42 (trad. it.: *Fede o paradosso?*, Fossano 1973, 35-62); cfr. A. Moda, *Per una critica della ragione teologica*, « Teologia del presente » 1, 1971/4, 51-56 (ripreso ed ampliato nell'introduzione alla traduzione italiana di *Fede o paradosso?*, *cit.*, 7-28).

in conflitto. Fedele all'epoca in cui è stato concepito nelle sue linee generali, il progetto balthasariano si risolve infatti in un grande quadro di teologia fondamentale: è una teologia della rivelazione divina armoniosamente collegata con la risposta umana della fede, riversantesi in una teologia dommatica, strutturantesi saldamente attorno ad un principio ermeneutico. All'articolazione interna fa eco, per sete di razionalità anselmiana, tomista e barthiana ad un tempo, un'articolazione esterna attraverso cui la sintesi mira alla completezza.

È un progetto innovatore per la teologia cattolica degli anni 1945-1960, troppo sovente persa nelle secche dell'apologetica [6]; oseremmo dire atteso [7]; precorso da spiriti come Guardini cui tanto Balthasar si assimila o Karl Adam; in ogni caso solidale, almeno parzialmente, con altri tentativi, soprattutto francesi [8]; pur restando

---

[6] Cfr. solamente H. Bouillard: *Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II*, in *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35-49; *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in *Recherches Actuelles*, Paris 1972, 7-49; *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, « Les Quatres Fleuves » 1, 1973, 53-70; H. Fries, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, « Concilium » 46, 1969, 53-62; C. Geffré, *L'histoire récente de la théologie fondamentale: essai d'interprétation*, « Concilium » 46, 1969, 11-28 (= *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, 19-26); R. Latourelle, *Démembrement ou renouveau de la théologie fondamentale*, « Concilium » 46, 1969, 29-38; J. M. Rovira Belloso, *Models de la relacio Filosofia-Teologia en alguns teolegs catolics del segle XX*, « Analecta Sacra Tarraconensia » 43, 1970, 239-286.

[7] Basta sfogliare la grande opera di R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Paris-Louvain 1945 (IV ed.: 1969) per rendersene conto; talune recensioni a quest'opera ci paiono particolarmente rivelatrici delle nuove esigenze in campo cattolico: E. Dhanis, « NRT » 68, 1946, 26-43; Th. Deman, « Divus Th » 24, 1946, 214-235; C. Colombo, « Sc Catt » 74, 1946, 292-313; A. Michel, « Ami du Clergé » 57, 1947, 385-397; J. Huby, « RSR » 34, 1947, 462-474; J. De Blich, « Mél Sc Rel » 3, 1947, 331-359; P. A. Liegé, « Bull Th » 7, 1943-1946, 215-228.

[8] Vanno qui ricordati i grandi teologi cattolici del nostro secolo, in particolare H. de Lubac, M. D. Chenu, Y. Congar, K. Rahner, E. Schillebeeckx, il cui apporto essenziale e determinante è stato accuratamente descritto in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.*, II, 772-820, 836-890 (trad. it. cit.: vol. IV); ma altre opere sono significative nella nostra linea e fra esse citiamo solo: J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1954; Ch. De Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infini: introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris 1957; H. Bouillard, *Karl Barth*, Paris 1957, III, 63-218 (= *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris 1967 adattata per vasto pubblico; rimpolpata nella trad. it.: *Fede o paradosso?, cit.*, 165-297) e *Logique de la foi*, Paris 1964; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Paris-Bruges 1960 (trad. it.: Assisi 1966); L. Malevez, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969 (articoli precedenti); H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Pruefstand*, Muenchen 1970 (articoli precedenti).

solitario nella maturazione di un'esposizione sistematica [9]. Eppure per molto tempo la teologia di Balthasar è rimasta ai margini [10]: agli uni frettolosi e superficiali è apparsa eccessivamente semplice e frammentaria; agli altri troppo complicata o comunque impossibile a comunicarsi in un discorso accessibile ai piú; per parte nostra riteniamo che si tratti semplicemente di una teologia difficile, che si presenta come una riflessione sulle dimensioni fondamentali del mistero cristiano. Anche lavorando di cesello, Balthasar è rimasto un uomo di sintesi. Come ha scritto Divo Barsotti: « La vastità delle ricerche, il numero già cosí importante della produzione bibliografica, la molteplicità sconcertante dei problemi che affronta, non toglie nulla all'unità profonda di un pensiero teologico che trae dalla contemplazione personale il suo vigore. È l'atto di contemplazione dal quale scaturisce che assicura a tutta la sua opera la semplicità meravigliosa di una teologia profonda, viva, originale che forse non ha oggi altro esempio. Nessuno come lui ha saputo rinnovare ogni cosa, rimanendo cosí fermo e fedele alla tradizione cristiana. Sembra perfino impossibile, e certo ha del miracolo, che egli sappia ascoltare nella parola di tutti l'eco sola del Verbo. Il mondo orientale e occidentale, l'antichità pagana, il medioevo e l'età moderna si danno convegno nelle sue opere per rendere testimonianza all'Unico che è Cristo. Non è sfoggio di erudizione, non è volontà di aggregazione, è intuito infallibile di una Presenza che egli solo sa scoprire e sa manifestare per trarre da tutta

---

[9] Vanno messi a parte i progetti di M. SCHMAUS (*Katholische Dogmatik*, 5 voll., Muenchen 1937 ss.; ultima ed. riveduta: 1950 ss; trad. it.: Torino 1960 ss.; *Der Glaube der Kirche*, 2 voll., Muenchen 1970 ss.; tr. it.: Torino 1973 ss.) e di Ch. JOURNET (*L'Eglise du Verbe Incarné*, 3 voll., Paris 1941, 1951, 1969; il terzo volume è stato tradotto in italiano con una bella introduzione di A. SCANZILLO: Napoli 1971). Il primo giunto a compimento è classico ed innovatore ad un tempo (almeno parzialmente: è segnato dalla problematica della cosiddetta teologia cherimmatica ed è assai lontano dalla prospettiva balthasariana); il secondo costituisce una ripresa dei differenti trattati teologici incentrati sul tema ecclesiologico, una specie di rielaborazione del *De civitate Dei* secondo l'*ordo disciplinae* della *Summa Theologica* ed è anch'esso assai dissimile dall'intenzione balthasariana.

[10] K. RAHNER, *Hans Urs von Balthasar, cit.*, 883.

l'immensa vita del mondo umano, un'unica testimonianza alla Verità, che si è incarnata nel Cristo »[11].

Polemico fino all'osso in momenti essenziali, Balthasar conserva innata l'umiltà e la modestia nella ricerca teologica. Cosí, presenta i suoi saggi come schizzi: «Non stupisce che negli album di schizzi spesso pochi temi ricorrano come idee fisse e vengano affrontati e tentati da tutte le parti; un certo fascino e vertigine del centro è responsabile di tali ripetizioni e sovrapposizioni. Disegni immediati di Rodin e di Marée giustappongono e sovrappongono parecchi contorni di un braccio o di una gamba: non si sa definire se si tratti di un saggiare alla ricerca dell'unica curva esatta o piuttosto dell'unica maniera possibile di ritrarre un movimento, un gesto vivo »[12].

Non ci pare quindi inutile dopo il lungo lavoro dell'analisi, ripercorrere sinteticamente i vari momenti del progetto balthasariano, prima di notare i nostri consensi e formulare timidamente qualche nostra riserva: la teologia del nostro autore apparirà ancora piú unitaria e le ripetizioni cui tale metodo dà adito aiuteranno a cogliere meglio le linee maestre di una difficile articolazione, mettendo in rilievo le mediazioni e le attestazioni.

2. Il discorso balthasariano è caratterizzato a tutti i livelli dall'emergenza della figura archetipale: in quanto *archetipale* essa rileva e struttura una possente concentrazione cristologica; in quanto *figura* esige una giustificazione teoretica della sua apparizione; in quanto *figura archetipale* impone la ricerca di una relazione fondamentale suscettibile di ritrovarsi ad ogni momento; in quanto *emergente* necessita di un'articolazione esterna che la protegga e la evidenzi. Per comprendere questo approccio bisogna ricordare il punto di partenza della teologia balthasariana che abbiamo visto con-

---

[11] D. Barsotti, prefazione a *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 9.
[12] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 7; *La foi du Christ*, 11.

cretizzarsi nell'evidenza soggettiva, culminante nella conoscenza perfetta e nell'abbandono credente. Siamo cioè in presenza di una figura che si staglia per forza propria, che impone la direzione di un cammino, che manifesta il significato di un'origine, che sostiene ogni indagine che segua tentennando le vie del bello, del vero e del buono; ma che nel contempo imperativamente richiede un atteggiamento umano di fede e di apertura. Per rendere tali esigenze è necessaria una teologia negativa, una teologia cioè che sappia di doversi chinare rispettosa di fronte all'irradiarsi della figura archetipale, che accetti di essere portata da quel centro che la anima e che la costringe all'essenziale, che non rifiuti la troppa luce derivante dal nucleo che la sostiene. Ma nello stesso tempo questa teologia non deve esimersi dalla parola e dall'articolazione logica, anche se ne misura la pochezza e l'imperfezione; quanto è ineffabile non deve essere obbligato al silenzio; conservandolo nel suo stato d'ineffabilità, la teologia deve pur semper tentare una convergenza espressiva al centro, dove trova, splendente, la figura da cui trae la vita. Nell'estetica, nella drammatica, nella logica Balthasar ha un solo scopo: mostrare l'emergenza della figura archetipale e dire come, di fronte ad essa, sia possibile parlare. Una teologia negativa dunque (rispettosa cioè di un cammino che parte dall'alto e che nel suo dipanarsi si scopre come quanto sempre è già dato); ma non una teologia silenziosa. Una teologia che vuole essere discorso-su-Dio, proprio perché è eminentemente discorso-di-Dio-su-Dio, una teologia che vuol essere parola, proprio perché incentrata sulla figura di Colui che è per eccellenza la Parola, non può volersi diversamente e non può essere diversamente. Lo sforzo balthasariano si può perciò classificare proprio come teologia negativa, ma non apofatica; i paragrafi seguenti cercheranno di situarlo nella sua complessità; a questo punto soffermiamoci ancora brevemente sull'emergenza della figura archetipale, cedendo la parola a Divo Barsotti. « Senza negare la grandezza a volte tragica di un pensiero uma-

no che tenta e vuole continuamente trascendersi, anzi, piú semplicemente, la grandezza dell'uomo che vuole trascendere se stesso, Balthasar non manca mai di sottolineare la grandezza unica del Cristo che senza trascendere l'umano, anzi, proprio nell'umano, fa presente e rivela l'Assoluto divino. In Lui non piú l'uomo vive la tensione di realizzare un superamento che rimane la sua legge, eppure risulta impossibile se il termine da raggiungere è la Verità, è il Bene, è in modo assoluto Dio stesso, dal momento che la sua vocazione è di essere Dio. La Verità non è una conquista, il Bene non è una conquista, soprattutto Dio non è una conquista impossibile, perché il cammino dell'uomo si parte oramai dal possesso della Verità nella fede, si parte già dal possesso della Vita e del Bene nella grazia e nella carità, si parte da Dio che in Cristo ha assunto l'uomo, sicché l'uomo ora nel Cristo è già stabilito in Dio. Certo, questo non toglie una ragione al tempo ed alla storia, ma la storia nella vita della Chiesa e del mondo, come il tempo nella vita dell'uomo, non hanno, non possono avere piú il carattere tragico di una tensione verso un compimento che, data la vocazione soprannaturale dell'uomo, rimane ugualmente impossibile; sono invece la condizione di un'irradiazione che deve trasfigurare la povertà e la tenebra dell'uomo e del mondo » [13].

Non è difficile trovare le fonti tradizionali di una simile concezione: Dionigi, Tommaso, Ignazio di Loyola, Fénelon, Przywara ed ancora di piú il Cusano ed Adrienne von Speyr fra i molti che hanno sostenuto la preminenza di una teologia negativa [14]. Né è indifferente il dialogo con Karl Barth, che veicola le esigenze profonde della Riforma [15]. Tutti questi autori hanno appreso a Balthasar che l'emergenza della figura non si attua nel vuoto; neppure si realizza nell'impossibilità di un

---

[13] D. Barsotti, *cit.*, 11.

[14] Il bell'articolo di K. Rahner, *L'obscurité de Dieu*, in *Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges Congar, cit.*, 249-268 mostra egregiamente la tradizionalità della problematica in campo cattolico.

[15] *Rechenschaft* 1965, 8, 16, 17, 35.

discorso razionale; piuttosto si verifica in seno ad una *Gelassenheit* puramente ignaziana e cara ai mistici di ogni tempo, che la figura in quanto archetipale struttura oggettivamente in mille maniere, per forza propria, essendone all'origine [16]. Attraverso tale cammino, Balthasar raggiunge anche la piú pura esperienza biblica [17]. Su questo sfondo è necessario ora dettagliare i singoli momenti per coglierne la portata.

3. Lo svolgersi del pensiero balthasariano è oggettivo: la figura che emerge è qualificata come *oggettiva* nel suo stesso sorgere ed al centro della teologia balthasariana della rivelazione si pone *l'evidenza oggettiva,* vero polo attorno a cui tutto ruota. Ciò significa che Dio non è soltanto l'ineffabile o l'istantaneo di una decisione esistenziale, senza alcuna possibilità di conoscere colui che la fonda, poiché Egli è nello stesso tempo colui che interpella l'uomo ed il creatore del reale e delle cose; ciò vuol dire anche che la rivelazione divina in Gesú Cristo non è assimilabile ad una cifra antropologica attraverso cui l'uomo perviene ad una piú giusta comprensione di se stesso, partendo da un originario *Woher* per il quale nessuna parola umana è adeguata; ciò indica ancora che l'oggetto con cui posso entrare in contatto mediante la fede e di cui posso in certo qual modo disporre, è contemporaneamente quanto mi si impone per forza propria; ciò attesta infine che la teologia, alimentata dalla rivelazione, possiede l'oggettività del suo sapere, che è peculiare nel modo di comunicazione ed universale nella pretesa di scoprimento.

La natura della teologia trae quindi le sue migliori giustificazioni proprio da quest'oggettività della rivelazione che ne garantisce al contempo l'unità fondamentale; gli aspetti che abbiamo messo in evidenza trattan-

---

16 *Rechenschaft* 1965, 8, 35; *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, 58-59; *Herrlichkeit* III/1, 463.

17 Cfr. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.*, 2-13 e J. Mouroux, *L'expérience chrétienne, cit.*, 91-189, 367-376.

do del pluralismo teologico si riassorbono senza annullarsi, proprio grazie all'oggettività della concentrazione cristologica determinata dalla figura archetipale; infine la preminenza della teologia negativa non si diluisce in una gnosi dell'ineffabilità o nelle secche del kantismo, proprio in forza dell'apparizione oggettiva della figura cristica, che struttura semanticamente (e non solo apofaticamente) il discorso teologico.

In questa prospettiva Dio si presenta come colui-che-sta-di-fronte all'uomo: non in maniera estrinsecista, poiché è l'oggetto a disporre del soggetto ad esso ordinato, ma come colui che è *interior intimo meo;* Dio non resta nella sfera dell'insondabile: si dà al mondo non certo come cosa inerte (*Obiekt*), ma come oggetto operante (*Gegenstand*); l'oggettività fa eco all'effettività della rivelazione come *auto-manifestazione* divina. Donde un linguaggio che non teme i termini usati dall'epistemologia oggettiva; una teologia che pone al suo centro l'*appercezione* della figura; un discorso che non contrappone oggettivo a soggettivo, bensí a desiderabile, postulato, ideale, intramondano. Nel progetto balthasariano l'uomo non può che essere portato da Dio: *cogitor, ergo sum;* è l'inversione della tendenza moderna; è il ritorno alla fonte illustrata pazientemente e sapientemente da Anselmo e da Tommaso [18].

Ciò che a Balthasar preme è esporre in maniera sufficientemente esatta la libertà e l'auto-donazione di Dio in Gesú Cristo. Come ha scritto giustamente André Dumas: « Se lo si dovesse nominare solo come soggetto, Dio non indicherebbe abbastanza che la sua iniziativa di rivelazione e di alleanza porta alla realtà di un incontro e di uno scambio. La sua soggettività esprime certo la sua priorità costante, ma la sua oggettività tra-

---

[18] In questo primo sottoparagrafo ci ispiriamo a volte letteralmente a A. Dumas, *De l'objectivité de Dieu,* « R H Ph Rel » 46,1966, 309-322; *La critique de l'objectivité de Dieu dans la théologie protestante,* in *Procès de l'objectivité de Dieu,* Paris 1969, 147-168 (trad. it.: Torino 1971, 173-200); C. Geffré, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu,* in *Procès, cit.,* 241-263 (trad. it.: 287-312); H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.,* 13-41, 97-124 (trad. it.: *Fede o paradosso?, cit.,* 35-87).

duce il compimento del suo disegno. L'una mantiene nel rapporto di conoscenza il teocentrismo assoluto e l'altra mantiene l'antropologia raggiunta sulla base dell'interpellanza di Dio, creatrice della risposta umana. In tal modo l'oggettività completa la soggettività, salvaguardandola dal soggettivismo, senza cadere essa stessa nel soprannaturalismo »[19].

Insomma l'oggettività dell'auto-rivelazione divina è al servizio dell'*admirabile commercium* instaurato dall'alto fra libertà divina ed autonomia umana; il movimento della rivelazione è parola ed evento; la sua dinamica intrinseca è un essere continuamente alle prese con Dio: *die Sache mit Gott*[20]. Siffatta oggettività è all'origine della *Schau der Gestalt*, della *figura emergente per forza propria* e perciò *archetipale e fondatrice*, cui tutto deve *necessariamente riferirsi*. Si tratta ovviamente di una *necessità di fatto*, di un *dato rivelato* che affonda le sue radici e trae la sua giustificazione unicamente dall'assoluta libertà divina e nel disegno salvifico dell'economia; è un *punto di partenza* e non una deduzione logica; un *a priori* che *Herrlichkeit* III/2/1[21] e III/2/2 devono illustrare nei dettagli; un'*apertura dall'alto*; in una sola parola è il *mysterium salutis*.

Naturalmente un passo ulteriore è necessario[22]: l'oggettività *propria* del Dio rivelato si esprime e si fonda non in una figura proveniente da logos umano, bensí *in Gesú Cristo*; la *theo-logia* si espande in una *rigorosa concentrazione cristologica* e si esplicita in *economia*; e tale avvenimento della verità nel Verbo divino ha un senso che può essere dispiegato in un discorso umano. A questo proposito nota sapientemente Claude Geffré: « Il luogo proprio dell'avvenimento originario della verità è il *pros ton Theon* del Logos. Ge-

---

[19] A. Dumas, in *Procès, cit.*, 158-159.
[20] *Ibidem*, 158 note.
[21] Cfr. pure il bellissimo articolo di P. Beauchamp, *La figure dans l'un et l'autre Testament*, « R Sc Rel » 59, 1971, 209-224 (= *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon 1971, 99-107) concernente soprattutto l'Antico Testamento (= *Herrlichkeit* III/2/1).
[22] *Herrlichkeit* III/1, 201-211, 285-292, 354-370.

neralmente si usa tradurre *en arche* con *in principio*; ma di fatto si tratta del Verbo *come origine* e *non al l'inizio*; il che sta ad attestare che non spetta a noi cercare di fondare l'oggettività di Dio, che si fa conoscere al di là del Verbo originale nel suo movimento verso il Padre. E poiché questo *pros ton Theon* è la prossimità dell'amore trinitario, l'unico modo per appropriarci della verità originaria della rivelazione è quello di restare uniti al *pros* attraverso la carità. Come dice H. Schlier nel bellissimo articolo sulla nozione giovannea di verità: nel Verbo Incarnato, la verità ha aperto il cammino che conduce ad essa. Io sono la Via, la Verità, la Vita. In altre parole, *l'unico medium proprio della rivelazione e che possa giocare il ruolo di principio ermeneutico per tutta la teologia è l'economia del Verbo Incarnato*. Il teologo cristiano rischia di non essere piú fedele a ciò che gli è affidato quando cerca di *spiegare* la rivelazione sulla base di un principio ermeneutico quale Dio identificato con l'Essere Assoluto o l'uomo nella sua auto-comprensione »[23].

Bisogna riferirsi sempre all'unico luogo dell'oggettività del Dio cristiano: Gesú Cristo che Cusano chiamava *maximum absolutum et maximum contractum seu concretum* e che Balthasar denomina semplicemente *universale concretum*: « Il pensiero teologico è sollecitato a sottomettersi a ciò che deve essere pensato, ossia a fare ritorno al luogo proprio in cui l'evento della rivelazione dispiega la sua verità originaria e può essere pensato »[24]. Nascono cosí alcune conseguenze metodologiche assai importanti, lungamente maturate negli anni di studio a Lione e a Monaco ed esplicite fin da *Wahrheit* e dalla grande monografia su Barth.

L'oggettività dell'auto-rivelazione divina implica la concezione di una *theo-loghia* come discorso *di* Dio (*Theos legôn*), *su* Dio (*Theos legomenos*) ed *in* Dio (*en*

---

[23] C. Geffré, in *Procès, cit.*, 255-256.
[24] *Ibidem*, 254; cfr. pure p. 262: il Verbo divino è *parola fondatrice* e non solo *parola esplicativa*.

Theo leghei): Dio è quindi *all'origine* come *oggetto attivo* e *luogo primigenio*; perciò la teologia è *prevalentemente negativa*: non nel senso d'un apofatismo che impedirebbe ogni comunicazione reale della verità ed al limite ogni discorso teologico, ma in quello, cosí caro a Przywara, di una *riduzione al mistero*, che è nel contempo *unità, ricchezza insondabile, pluralismo*; come tale si presenta pure come *saggezza* irriducibile ad un'astratta *veritas prima originalis*, come *cherimma* nel suo dinamismo di trasmissione, come *dialogo* nella sua esigenza di rapporto fra uomo e Dio, da fondare e da manifestare ad un tempo, *su basi adeguatamente corrette*.

Abbiamo già visto che il problema concernente la natura della riflessione teologica, trapassa senza soluzione di continuità in quello del metodo. Coerentemente Balthasar scarta il *metodo cosmologico* che oggi non può non scadere in un discorso oggettivante, un discorso cioè in cui l'oggettività sarebbe sinonimo di deperimento del vissuto a vantaggio dell'esibizione del concetto [25]. Balthasar non è meno critico verso il *metodo dell'antropologia trascendentale*: « Questa presentazione del dogma nella sua radice soggettiva non è forse continuamente minacciata da un filosofismo segreto (anzi a volte dichiarato) in cui la misura interna dello spirito che ricerca (la si concepisca come povertà, come cuore inquieto o anche come potenza obbedienziale) è trasformata in qualche modo in misura della stessa rivelazione? » [26]. E dopo colpendolo nelle sue radici kantiane (tali Balthasar le presuppone) è ancora piú esplicito: « Ogni forma di kantismo, per quanto esistenziale possa essere, se applicato alla teologia non può che deformare il fenomeno (cristiano) e fallire il bersaglio. Infatti il Cristo, che si dona all'uomo nella figura, non

---

[25] È uno dei moderni significati di oggettività: cfr. A. Dumas, in *Procès, cit.*, 147-148 su cui ritorneremo. Cfr. ora anche P. Ricoeur, in *Temporalità e alienazione*, Roma 1975, 27-38.

[26] *La gloire et la croix*, I, 125.

dipende da alcuna condizione soggettiva che potrebbe impedirgli di rendersi completamente comprensibile agli uomini; o, inversamente, non dipende da alcuna condizione che potrebbe offrire, senza la sua grazia, delle condizioni sufficienti per ricevere e comprendere la figura »[27].

In fondo « la pre-comprensione non è qualche cosa che il soggetto fornirebbe come contributo personale nella vita cristiana »[28] — contributo qualificato per di piú come indispensabile. La figura archetipale del Cristo si presenta assolutamente *auto-convincente*; essa veicola il proprio significato; la sua comprensione dipende dalla gloria e dallo splendore che emana per forza propria, assai piú che dalla corrispondenza di questo mistero ai bisogni o alle esperienze umane. Parimenti Balthasar è critico nei confronti di una certa scolastica, la cui logica oggettivante aveva già suscitato la vigorosa reazione di Lutero e di Melantone[29], ma nel contempo rifiuta la riduzione funzionalista operata dal primo luteranesimo: alla frase ben conosciuta: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere,* Balthasar contrappone questa osservazione: la figura di Cristo « è degna d'amore *in se stessa* e *non semplicemente* nel suo *essere-per-noi* »[30], ove rispunta la preoccupazione oggettiva di rilegare la *theo-loghia* all'*oeconomia salutaris.*

Naturalmente per Balthasar si tratta di una critica

---

[27] *Ibidem,* 393.

[28] *Ibidem,* 393.

[29] Tipica è la *Controversia contro la teologia scolastica* del 1517 (specie nn. 43-50: WA 1, 226) su cui cfr. Th. Suess, *Remarques sur la Controvers contre la théologie scolastique,* « Bull Soc Hist Prot Fran » 1967, 313-331 e *Luther,* Paris 1970; A. Agnoletto, *La filosofia di Lutero,* Milano 1960; L. Grane, *Die Anfaenge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus,* « Th L » 95, 1970, 241-249; nel quadro generale offerto da B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung ueber die Ratio in der Theologie Luthers,* Goettingen 1958. Per Melantone ed i suoi *Loci praecipui theologici* nelle edizioni del 1521 e del 1559: W. H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchtons,* Neukirchen 1957.

[30] *La gloire et la croix,* I, 128.

a questi metodi: li trova inadeguati e bisognosi d'integrazione; non è quindi un rifiuto globale e acritico; cosicché le loro migliori intuizioni e le insopprimibili esigenze da essi veicolate si trovano assunte nella nuova via proposta dal nostro autore. Anch'essa dipende essenzialmente dall'oggettività dell'auto-rivelazione divina: vi è una figura archetipale (il Cristo) che irradia sul mondo e sugli uomini la sua luce; ed agli uomini non resta che lasciarsi rapire, *estatici e liberi,* nella fede e nella conoscenza irrorata dall'amore confidente, per giungere alla contemplazione della gloria del Signore. È l'origine del metodo dell'*estetica teologica*: rifiuto dialettico della *teologia estetica* e di ogni forma riduttrice di *soggettivismo antropologico,* esso trova la sua espressione maggiore nella *Herrlichkeit* ed in maniera assai sintetica nella conferenza *Perché sono ancora cristiano* [31], ma in verità è operante ogni volta che s'instaura la dialettica della figura oggettiva, cui si rilega in molteplici maniere il dinamismo ugualmente dialettico delle due evidenze, dell'azione divina e della risposta umana, autonoma e contemporaneamente frutto di una presenza misteriosa ed interiore che la suscita, la sostiene e la misura [32].

Il lettore può allora comprendere tutta la portata del dialogo balthasariano con Karl Barth e l'interpretazione particolare offerta con il termine *analogia fidei*; in quel contesto (indubbiamente uno dei momenti maggiori per la teologia balthasariana) è l'*apertura dall'alto* che viene giustificata a tutto scapito di un'*apertura umana verso l'alto* o di un *pensiero-che-parte-dal-basso*;

---

[31] Lettera del 16-6-1972: « Non ho ancora finito la mia riflessione sul metodo teologico, i suoi assiomi ed i suoi criteri; mi sembra che si potrebbe ulteriormente precisare il metodo estetico nel senso della mia conferenza a Monaco: *Perché sono ancora cristiano* ».

[32] Cfr. le ottime osservazioni di L. MALEVEZ, *Presence de la théologie à Dieu et à l'homme,* « NRT » 90, 1968, 795-796 in particolare.

ed al di là dell'importante dialogo confessionale [33] è l'*et catholicus* che viene ricuperato [34].

Grazie alla preminente oggettività divina nella teologia della rivelazione, Balthasar può integrarvi i risultati che Henri de Lubac aveva raggiunto nello studio minuzioso della dottrina della grazia e della questione del soprannaturale [35]. È una svolta che si opera in campo cattolico: fin dall'inizio del suo dialogo con Dio, l'uomo è *immerso nella grazia divina,* è *aperto dall'alto,* è *abilitato a rispondere.* Per il lettore attento della monografia su Barth, vi è già tutto Balthasar, vi è lo schema direttore della *Herrlichkeit,* di *Das betrachtende Gebet,* di *Glaubhaft ist nur Liebe,* di *Das Ganze im Fragment* e di altri importanti saggi che abbiamo avuto modo di esaminare nei dettagli. In particolare nella *Herrlichkeit* l'evidenza oggettiva si presenta come prima e principale, suscettibile di fondare un rapporto in una libertà assoluta ed in una rivelazione inesauribile; la relazione creatore-creatura, grazia-peccato, autonomia umana e fedeltà della risposta sono espressi lasciando alla *Gestalt* emergente l'iniziativa ad ogni momento; donde il posto preminente assunto dalla nozione *teologica* di *differenza creaturale* in questo preciso

---

[33] Per una visione sintetica: H. MUEHLEN, *La théologie de la grâce,* in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.,* I, 371-411. Non si deve dimenticare a questo proposito che due altri autori cattolici hanno dibattuto il problema prendendo come interlocutore Karl Barth: H. BOUILLARD, *Karl Barth, cit.,* II, 21-123, 165-286 e H. KUENG, *Rechtfertigung,* Einsiedeln 1957 (trad. it.: Brescia 1970); e sulla scia del Kueng sono da ricordare: J. ALFARO, *Justification barthiana y justification catolica,* « Greg » 1958, 757-769 e K. RAHNER, *Zur Theologie der Gnade. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Kueng: Rechtfertigung,* « Th Q » 138, 1958, 40-77 (=*Schriften zur Theologie,* IV, Einsiedeln 1960; trad. it.: *Saggi di antropologia soprannaturale,* Roma 1965, 339-394). Non sarebbe fuori luogo seguire le varie recensioni all'opera di Kueng (cfr. ALFARO).

[34] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 262-276.

[35] H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée,* Paris 1944; *Surnaturel. Etudes historiques,* Paris 1946; *Augustinisme et théologie moderne,* Paris 1965; *Le mystère du surnaturel,* Paris 1965 (trad. it.: Bologna 1967). Cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* Paris 1944; *Logique de la foi,* Paris 1964, 169-192; *Comprendre ce que l'on croit, cit.,* 43-67 (testo del 1963; trad. it.: *Fede o paradosso?, cit.,* 93-114). Per la discussione di quegli anni: G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni,* in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica,* Milano 1957, II, 545-607. Per l'insieme della teologia cattolica della grazia ed in particolare per gli apporti di K. RAHNER, G. PHILIPS, J. ALFARO, L. MALEVEZ, B. LONERGAN: v. MUEHLEN (n. 33).

contesto di *analogia della fede;* donde il *circolo teologico ermeneutico* che s'instaura per libera grazia fra evidenza oggettiva ed evidenza soggettiva, fra rivelazione e fede, fra parola di Dio (*Wort*) e risposta umana (*Antwort*), fra dono divino (*Gabe*) e adesione umana (*Aufgabe*), fondante un altro circolo ermenutico fra preghiera e teologia, fra contemplazione e azione, fra ortodossia adorante ed ortoprassi concreta; donde ancora in seno all'evidenza soggettiva il medesimo dinamismo che porta alla necessità di una figura archetipale nell'ambito della fede che trapassa in conoscenza amorosa, caratterizzata dalla *Gelassenheit,* ricca di accenti giovannei. Tale struttura di base avrebbe potuto generare una rigorosa teologia della santità divina o dell'assoluta trascendenza; ma anche qui lo studio ed il dialogo con Karl Barth — particolarmente il fascino esercitato dalla dottrina dell'elezione divina [36] — hanno indirizzato la ricerca verso un'essenziale concentrazione cristologica su cui ritorneremo presto.

Per quanto autonoma e preminente, la rivelazione divina oggettiva trova secondo Balthasar alcune *analogie filosofiche* che *devono* essere rispettate sotto pena d'incorrere in un sentiero della notte, tipico della filosofia moderna dimentica dell'essere, se si accetta come fa il nostro autore la lettura di Gustav Siewerth. Come ha mostrato *Herrlichkeit* III/1 si tratta *solamente* di *analogie,* poiché il discorso resta eminentemente teologico; ma di analogie *necessarie;* e questo può spiegare perché Balthasar abbia sentito la necessità d'interrompere con un grosso e poderoso volume il filo logico della *Herrlichkeit,* onde ricordare al lettore un *passaggio obbligato* [37].

È un assioma tradizionale che l'uomo conosca l'essere e non solamente il fenomeno; la riduzione kantiana è giudicata negativamente e colta nelle sue origini cartesiane e nominaliste; la metafisica restituita ormai ad

---

[36] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 181-201.
[37] *Herrlichkeit* III/1, 943-983; Lettera del 22-6-1972.

ontologia riacquista i suoi diritti. Certo Balthasar non intende ritornare al passato (una certa scolastica in cui ha languito, secondo la sua stessa espressione) [37a] puramente e semplicemente; pensa tuttavia che con Tommaso d'Aquino la filosofia di ogni tempo ha raggiunto un apice e che nella sua struttura essa è inalienabile, sebbene spostamenti d'accento siano necessari qua e là, dopo il kantismo e l'idealismo [38]. Cosí propone una lettura metafisica a triplice livello, di cui la finale della *Herrlichkeit* III/1 è ad un tempo conclusione e verifica. La via tracciata da *Wahrheit* presenta invece questi tre momenti con un metodo che diremmo volentieri gnoseologico, in quanto il suo punto di partenza è la dialettica soggetto-oggetto, quindi il ricupero del problema metafisico ad un livello conoscitivo: l'essere si svela successivamente e non semplicemente come verità (ovverossia come dotato di un significato intrinseco e non semplicementse categoriale), come valore (ovverossia l'ontologia si trasforma in assiologia), come essere (fatto immanente che nessuna conoscenza può ridurre o eliminare, ma solo interpretare). Per usare una terminologia classica dovremmo parlare rispettivamente di una *ratio cognoscendi*, di una *ratio agendi* e di una *ratio essendi* al servizio del carattere misterioso e libero dell'essere (*esse ut esse*, lasciando all'*esse* la pregnanza esistenziale che ha nella filosofia di un Tommaso d'Aquino) [39].

È a questo punto che interviene la dottrina dei *trascendentali dell'essere*: accanto all'*unum* che impedisce una riduzione antimetafisica, si pone il *verum* che conduce all'apparizione di un significato e quindi all'espressione in una figura, si pone il *bonum* che essendo *diffusivum sui* tende alla comunicazione. Balthasar vi ag-

---

37a *Rechenschaft* 1965, 34.

38 Cfr. soprattutto: *Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute*, « Gloria Dei » 8, 1953, 65-76 e *Herrlichkeit* III/1, 354-370.

39 Cfr. solamente B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal 1963 e F. Ruello, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1969 oltre al classico C. Fabro, *Il concetto di partecipazione in san Tommaso*, Torino 1958.

giunge il bello, il *pulchrum*, lo splendore non invidioso in cui e con cui l'essere si svela pur rimanendo velato: è la dialettica dell'*aletheia* ritenuta anche qui tradizionale [40].

Wahrheit è un'opera importante e caratteristica: è il tentativo di rinnovare il passato rendendolo vivente ed è normale che su questo metodo non tutti s'accordino [41]; tuttavia per Balthasar è stato il trampolino di lancio perché gli ha permesso d'instaurare negativamente (ma non apofaticamente) una dialettica della partecipazione radicata nell'essere e di trovare gli elementi semantici per esprimerla; il nostro autore opera d'altronde una svolta, poiché la categoria estetica assurge a criterio ontologico, essendo cosí suscettibile di dirigere, di strutturare, di fondare adeguatamente una filosofia e quindi una teologia, allorché le mediazioni necessarie trovino la loro esplicitazione coerente e non riduttiva. Balthasar con *Wahrheit* dimostra che il modo migliore per salvare il mistero dell'essere e dei suoi trascendentali classici è quello di affidarlo ad un nuovo trascendentale, il bello appunto, dotato di quella proprietà *di disinteresse* e di *gratuità* che già l'aveva segnalato a Kant soprattutto nella sua *Critica del giudizio*. Ma quanto in Kant era una *categoria a priori* e quindi rinchiusa negli angusti limiti del suo gnoseologismo, diventa per Balthasar una *categoria metafisica*, ovverossia un *trascendentale* nell'accezione classica e non kantiana del termine.

Nella nostra analisi abbiamo avuto occasione di soffermarci a lungo sulla dialettica di *Wahrheit* e sulla trasposizione teologica che Balthasar stesso vi schizza. Essa ci è ora piú comprensibile: le analogie permettono una migliore salvaguardia ed un approccio autentico del mistero della rivelazione che è comunicazione oggettiva, disinteressata, amorosa, creatrice. Un discorso

---

[40] Cfr. K. RAHNER, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* (1968), in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1972, X, 21-40.
[41] Ad es. J. P. THEVENAZ, in « R Th Ph » 3, 1953, 226.

similare può essere fatto per *Das Ganze im Fragment,* che abbiamo classificato nella *logica teologica,* poiché il ruolo di sentiero verso l'essere è tenuto dal *linguaggio inteso come logos* in cui l'uomo esprime il suo compimento ed il suo limite, la sua trascendenza e la sua immanenza, la sua autonomia e la sua sottomissione al mistero dell'essere. Con accenti che riecheggiano anche qui Gustav Siewerth, il nostro autore propone questa ricerca dinamica dell'essere che può caratterizzarsi come un *tenersi presso alle origini, radicarsi nel silenzio di quanto ci trascende fondandoci, ascoltare ed intendere l'apostrofe che l'essere rivolge all'uomo nell'esistente, lasciarsi cogliere dalla profondità luminosa e non effimera che esige di essere esplicitata nella parola.*

Ed un rinvio a quanto abbiamo ulteriormente indagato nella logica teologica è appena necessario. Si comprende allora come al termine di una lunga analisi, nella *Herrlichkeit* III/1, Balthasar proponga all'uomo di essere *il pastore ed il guardiano della metafisica,* quasi garante dello splendore misterioso ed affascinante cui rinvia ogni apparizione dell'essere. Balthasar invero compie un passo piú marcato: la sua richiesta è indirizzata specificamente al *cristiano* che solo può eseguire senza riduzioni questo compito. Per capire meglio è opportuno instaurare un parallelo. Il nostro autore assume il *mito in accezione positiva*; esso è infatti una *santa parola originale,* suscettibile di instaurare una relazione reale fra l'uomo ed un *theion*; molto sovente il *kalon* ne è stato lo strumento espressivo [42].

L'uomo religioso degli antichi (si pensi alla lunga descrizione della *Herrlichkeit* III/1 che attraverso i lirici ed i tragediografi greci unisce Omero ed Esiodo

---

[42] *Herrlichkeit* III/1, 43-139 adotta una concezione similare a quella classica di un B. MALINOWSKY: « Il mito è l'esposizione di una realtà primordiale che vive nelle istituzioni e nelle occupazioni di una comunità » (testo del 1931, ora in *Il concetto di cultura,* a cura di P. ROSSI, Torino 1970, 180). Cfr. la bella opera di W. PANNENBERG, *Christentum und Mytos. Spaethorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Ueberlieferung,* Guetersloh 1972; trad. it. a cura di B. LIVERANI: Brescia 1973.

con la poesia di un Virgilio) [43] ha quindi il sentimento profondo di un rapporto con la divinità, al punto che la prima riflessione filosofica occidentale fa un tutt'uno con la *theo-loghia.* Ma la trascendenza divina non emerge o al massimo raggiunge un enoteismo come in Plotino [44]. Solo con la svolta cristiana si opera un passaggio decisivo e cruciale, che, dopo la triplice notte abbattutasi sulla metafisica occidentale, deve essere ritrovato in tutto il suo vigore. Il cristiano è il *guardiano della metafisica,* in quanto sa ove e come condurla affinché essa non ignori la sua funzione.

Non ci pare tuttavia che Balthasar ricolori l'antico assioma *philosophia ancilla theologiae.* In un certo senso senz'altro è vero, poiché la riflessione teologica usufruisce sovente delle categorie filosofiche elaborate a lungo [45]; ma in un'accezione piú profonda crediamo si debba parlare d'*interazione*; si tratta di assicurare all'uomo la *possibilità di comprendere* l'auto-rivelazione divina, senza pregiudicare d'altronde il *fondamento dall'alto* di siffatta possibilità. Per questo il discorso balthasariano si muove usufruendo di *analogie;* il cammino verso l'ontologia resta in campo gnoseologico; ed il nostro autore ha cura di evitare qualsiasi metodo che possa offuscare il *carattere solamente analogico* del sentiero percorso. Ciò non significa eliminabile a piacere; gli zeri posti dopo la cifra uno non sono affatto indifferenti, anche se la cifra uno è indispensabile per conferire un valore; cosí la relazione fra metafisica e rivelazione, poiché quest'ultima è indirizzata concretamente ad un uomo che deve poter accoglierla ed entrare in dialogo di risposta amorosa con essa. Potremmo parlare di un *metodo d'integrazione* che si struttura in maniera similare nelle opere balthasariane, anche se qua e là gli accenti sono posti diversamente e di volta in volta qualche aspetto è privilegiato.

---

[43] *Herrlichkeit* III/1, 43-139, 197-225, 226-251.
[44] *Ibidem,* 252-281.
[45] *Ibidem,* 13-39, 943-957, 958-963.

La rapida scorsa con la quale abbiamo riassunto il cammino percorso ci permette adesso qualche conclusione concernente l'articolazione esterna della teologia balthasariana ed i principi ermeneutici che la sorreggono.

Se l'*oggettività dell'auto-rivelazione divina* caratterizzata *dall'emergenza della figura archetipale* manifesta fin dall'inizio il carattere della teologia come *discorso aperto dall'alto e non solamente verso l'alto*, con evidenti ripercussioni sul *metodo teologico* da seguire, il *rapporto analogico fra metafisica e rivelazione* permette lo svolgersi di una *teologia negativa*, ma non apofatica, in quanto offre concretamente gli *strumenti semantici* per esprimere una teologia della rivelazione che si vuole *riduzione al mistero*. *Innanzitutto* la possibilità di conoscere l'essere in quanto essere (e non solamente il fenomeno mediante categorie a priori dello spirito umano) offre una base solida alla percezione della figura archetipale (e quindi dell'auto-rivelazione divina) qualora se ne presenti una manifestazione, che resta assolutamente libera, preminente e fondante.

In secondo luogo caratterizzando la dinamica dell'essere come svelamento-nascondimento, Balthasar ha a portata di mano un'analogia assai parlante per far comprendere la dialettica che anima l'apparizione della figura, la necessità delle mediazioni, l'unitarietà che ne deriva per la teologia nonostante il pluralismo irriducibile degli approcci, di cui la Scrittura offre esempi palpanti non evitati dal nostro autore soprattutto nella *Herrlichkeit* III/2/1 e III/2/2. Ma presentando semplicemente un'*analogia*, Balthasar mostra subito che delle trasposizioni sono necessarie e fornite dalla rivelazione stessa: cosí al circolo ermeneutico che lega l'essere e la conoscenza dell'essere, si sostituisce un altro circolo ermeneutico strutturato attorno all'adesione di fede, alla preghiera, all'abbandono confidente alla figura archetipale, cui siamo integrati, senza nulla perdere dell'autonomia propria della creatura umana creata libera da

Dio e redenta (quindi resa libera) dall'opera salvifica di Cristo.

In terzo luogo il rinnovamento della dottrina dei trascendentali permette a Balthasar di privilegiare il metodo estetico e di strutturare tutta la teologia secondo tre grandi categorie, strettamente collegate eppure idealmente dipendenti: estetica, drammatica, logica. Sebbene il nostro autore si sforzi di caratterizzarle, non stupisce che in esse si rincorrano i medesimi temi, strutture similari, articolazioni essenziali non dissimili: un soffio unitario anima questo pensiero che pure è fra i piú vari e diversificati.

4. Portando ora il nostro discorso a livello di contenuto ricordiamo i tre tempi in cui ci siamo continuamente imbattuti: « Dio si è fatto conoscere nel Cristo. Ma il compimento della rivelazione in Gesú Cristo è come la *traccia concreta* della differenza tra il mistero irriducibile di Dio e la sua presenza in mezzo agli uomini. Bisogna allora mostrare come il Cristo, quale *universale concretum,* sia l'unico luogo proprio dell'oggettività co-essenziale a Dio e come in lui si articolino misteriosamente la differenza fra il Dio nascosto e il Dio svelato, tra la rivelazione come significato universale e come evento storico, tra Dio e l'uomo. Per riprendere la terminologia dei Padri greci, abbiamo successivamente l'oggettività propria di Dio sul piano della *teologia,* dell'*economia* e della divinizzazione dell'uomo o *liturgia* » [46]. Per rifarsi al linguaggio balthasariano: *estetica, drammatica e logica,* tenendo conto della loro interazione reciproca.

Punto di partenza è dunque l'apparizione della figura cristica archetipale: questo significa per il teologo un'attenzione rinnovata alla storia della salvezza, una rigorosa e conseguente concentrazione cristologica, il riferimento costante alla figura umana di Cristo; o an-

---

[46] C. Geffré, in *Procès, cit.,* 257.

cora un inscindibile legame di dipendenza fra dommatica e morale; o la ricerca infaticabile del tutto nel frammento. Nell'estetica teologica allorché si articola la relazione fra evidenza oggettiva ed evidenza soggettiva, nella drammatica quando si mette in evidenza la risposta umana creata dall'azione divina, nella logica ove si struttura una teologia della storia con un metodo d'integrazione, in ogni articolo balthasariano che riecheggia questa tematica, sempre « credere significa comprendere il senso di questa storia di salvezza ed in primo luogo il significato del suo avvenimento centrale: la figura di Cristo » [47].

Siamo quindi in presenza di un *intellectus fidei* che trova la sua *ratio* in un'*analogia della fede in funzione eminentemente cristologica,* cioè in una strutturazione delle verità cristiane enunciate nel dogma, nella teologia e nella vita della comunità credente, attorno ad un centro catalizzatore che ha valore archetipale, un centro cioè capace di sostenere e d'illuminare adeguatamente l'insieme della nostra fede cristiana. « Non si tratta piú semplicemente di professare una formula; si vede e si comprende una figura storica. E non si confessa un Dio che avrebbe rivestito la natura umana come una livrea: è un'esistenza storica, autonoma e libera che si manifesta come l'esistenza di Dio stesso nella storia » [48]. Bisogna anzi dire di piú: « Solo attraverso la figura di Cristo possiamo legittimamente e realmente riconoscere l'Assoluto come una persona che si rivolge a noi: questa figura che ci rinvia senza soste al Padre invisibile, non è forse per noi il simbolo reale dell'ineffabile Dio personale? » [49].

Lo stesso termine *Gestalt* non è scelto a caso: nel vocabolario balthasariano esso sottolinea vigorosamen-

---

[47] H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.,* 30 (trad. it.: *Fede o paradosso?, cit.,* 51; rielaboriamo la nostra introduzione: *Per una critica della ragione teologica,* 11-14).

[48] H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.,* 34 (= *Fede o paradosso?,* 55).

[49] *Ibidem,* 35 (= *ibidem,* 56).

te la trasparenza di Dio nell'umanità del Salvatore. Cosí in questa analogia della fede « le proposizioni si manifestano chiaramente come interpretazione di una storia ed è nella figura di Cristo che cerchiamo il loro luogo d'intelligibilità ed il loro centro connettivo. L'intelligenza della fede non è quindi direttamente una conoscenza di connessioni logiche fra due proposizioni, ma innanzitutto comprensione del significato di una storia, percezione comprensiva di una figura storica » [50].

Attraverso gli usi piú svariati, la stessa regola dell'analogia della fede: « La comunicazione di Dio all'uomo è offerta a quest'ultimo ed è colta da lui nella figura, attraverso cui si presenta e si rende percepibile » [51]. La rivelazione divina non può essere compresa se non nel Cristo: ogni enunciato deve riferirsi espressamente alla storia della salvezza di cui esprime il senso, senza chiudersi in un'autonomia proposizionale. L'*intellectus fidei* deve essere cristocentrico. Non lo si è mai dimenticato nella Chiesa, ma non sempre se ne sono tratte le conseguenze. La teologia contemporanea vuole trarle; essa si caratterizza per la sua preoccupazione di concentrazione cristologica; Karl Barth, da cui deriva questa espressione, vi si è applicato nella forma piú sistematica e sui suoi passi la teologia balthasariana assurge qui a valore esemplare. La teologia classica dell'*humanitas Christi* come *instrumentum coniunctum* e delle diverse causalità attribuite ai misteri cristici [52], già pro-

---

[50] *Ibidem*, 36 (= *ibidem*, 56 ss.).

[51] *Ibidem*, 116 (= *ibidem*, 80).

[52] Cfr. solamente G. GEENEN, *En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas*, « Angelicum » 1952, 43-59; J. LECUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, « Doctor Communis » 1953, 91-120; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Bruges-Paris 1960, 299-467, 472-483; B. CATAO, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1964; G. RE, *Il cristocentrismo della vita cristiana secondo san Tommaso*, Brescia 1968; ed anche M. J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, Paris 1964 e Th. R. POTVIN, *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural Foundations*, Freiburg 1973; visione d'insieme: H. BOUESSÉ, *De la causalité de l'humanité du Christ*, in *Problèmes actuels de christologie*, Paris-Bruges 1965, 147-177.

fondamente rinnovata da E. Schillebeeckx [53], trova in Balthasar un soffio nuovo.

Sarebbe certo opportuno soffermarci sui vari momenti di questa cristologica come ha fatto Tullio Citrini [54] o mettere in evidenza la novità della tematica concernente la *fides Christi* [55]; per parte nostra preferiamo rilevare due altri momenti. Il primo culmina nella *Herrlichkeit* I, III/2/1, III/2/2, dopo aver avuto i suoi sviluppi in *Das betrachtende Gebet*, nella monografia sul Barth ed in *Verbum Caro*: contro ogni disgregazione della fatticità del Cristo storico in conseguenza del suo significato universale e contro il suo avvilimento in conseguenza della sua storicità, Balthasar propone una *theologia crucis* tutta ripiena di una segreta *theologia gloriae*, descrivendoci una teologia della chenosi fino alla derelizione del sabato santo, pur rischiarandola con il messaggio della risurrezione. La *Herrlichkeit* passa attraverso il silenzio mortale della tomba e la derelizione degli inferi, punto supremo e doloroso in cui l'umanità di Cristo manifesta tutta la sua realtà ed in cui la teologia balthasariana si apre nuovamente al peso del peccato umano [56].

Il secondo tocca in modo particolare *Theologie der Geschichte* e *Das Ganze im Fragment*: *universale con-*

---

[53] E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentale heilseconomie*, Antwerpen 1952; *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 379-401 (trad. it.: Brescia 1967); *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 (trad. it.: Torino-Roma 1964); per un quadro sintetico: C. E. O'NEILL, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.*, II, 457-500.

[54] Cfr. CITRINI, VALENTIN, RICHES: bibliografia generale.

[55] Eccellenti sintesi attente all'apporto balthasariano in J. J. LATOUR, *Imago Dei invisibilis*: *esquisse sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*, in *Problèmes actuels de christologie*, Bruges-Paris 1965, 227-264; L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, « NRT » 88, 1966, 1009-1043 (= *Pour une théologie de la foi, cit.*, 159-216); C. PORRO, *Orientamenti attuali circa la psicologia umana di Cristo* e *Rassegna bibliografica sulla psicologia di Cristo*, « Teologia del presente » 2, 1972, 240-252, 363-376.

[56] È un aspetto tradizionale (cfr. M. B. CARRA DE VAUX SAINT CYR, *L'abandon du Christ en croix*, in *Problèmes actuels de christologie, cit.*, 305-315) che assurge oggi a particolare importanza nelle opere protestanti di K. BARTH, W. PANNENBERG e J. MOLTMANN e nelle cristologie cattoliche di H. BALTHASAR, P. SCHOONENBERG, D. WIEDERKEHR: cfr. H. SCHUETZEICHEL, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes*, « Trierer Th Zeitsch » 83, 1974, 1-16 e J. MACQUARRIE, *Kenoticism Reconsidered*, « Theology » 77, 1974, 115-124.

cretum, Cristo, Dio e uomo, è al centro della storia. È il punto di convergenza delle antinomie piú radicali, quelle del singolare e dell'universale, del contingente e del necessario. Ma questo non si può desumere da nessuna filosofia della storia, tentata inevitabilmente dalla gnosi riduttrice [57]. Solo la rivelazione storica può renderne conto, poiché « nell'evento del Cristo ci è dato il significato universale della storia e ciò nel momento stesso in cui questa si compie realmente: il Cristo è contemporaneamente il Logos, il senso, il compimento e la ricapitolazione di tutta la creazione » [58].

Come poter conoscere quindi l'*universale concretum* che apre il significato reale della storia? « Questo universale non può essere dato *ante rem* come un piano prestabilito e conosciuto prima degli avvenimenti, ma *in re*: l'universale nella storia risiede *nell'evento storico che ha luogo una volta per tutte nell'incarnazione* » [59], ove ciò che è oltre il tempo si situa nel tempo, concretizzandosi in un avvenimento singolare. In questa dialettica dell'evento risiede il ben fondato del *metodo d'integrazione* proposto da *Das Ganze im Fragment*, critico nei confronti della cristologia evolutiva di un Teilhard de Chardin [60]. Di qui anche il *carattere incarnazionista* che assume la teologia della storia del nostro autore [61].

Da queste due osservazioni generali possiamo trarre una prima conclusione, che l'oggettività dell'auto-rive-

---

[57] *Die Spiritualitaet Teilhards de Chardin*, « Wort und Wahrheit » 18, 1963, 339-350 con le considerazioni critiche di O'Donovan (bibl.).

[58] C. Geffré, in *Procès, cit.*, 259.

[59] M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967, 199.

[60] Cfr. solamente per un confronto Ch. F. Mooney, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Paris 1968; P. Coutagne, *Une vision christique de l'univers: Teilhard de Chardin*, in *Que dites-vous du Christ?* Paris 1969, 135-180; e soprattutto R. Hale, *Il cosmo e Cristo*, Arezzo-Firenze 1974; cfr. gli articoli di O'Donovan, Colomer e Messier in bibliografia generale per una critica.

[61] Balthasar è con G. Thils un rappresentante eminente della corrente incarnazionista cui si contrappone la corrente escatologista che ha in J. Danielou e L. Bouyer i suoi migliori rappresentanti: per tutta la discussione cfr. ora D. Valentini, *La teologia della storia di Jean Daniélou*, Roma 1972 con ricca bibliografia; B. Mondin, in *I grandi teologi, cit.*, 288-295 instaura un essenziale parallelo.

lazione nella figura ci aveva già permesso d'intravvedere e che assurge a particolare importanza nel dibattito cristologico odierno [62]: pur non opponendosi in linea di principio ad una riflessione trascendentale applicata alla cristologia nella linea di un K. Rahner, Balthasar la ritiene insufficiente e non priva di equivoci anche da un punto di vista biblico [63]; per questo preferisce invertire la rotta e partire dal dato rivelato, cui ogni ulteriore considerazione teologica deve essere sottomessa; donde l'importanza di una *teologia dei misteri della vita di Gesú* nell'insieme dell'opera balthasariana ed in particolar modo in *Herrlichkeit* III/2/2 e in *Das Ganze im Fragment* [64]. Solo cosí si evitano, secondo il nostro

---

[62] Visione sintetica: T. Citrini, *Gesú Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica,* Venegono Inferiore 1969; J. Galot, *Vers une nouvelle christologie,* Gembloux-Paris 1971; R. Michiels, *Jésus-Christ hier, aujourd'hui, demain,* Tournai 1971; B. Mondin, *Le cristologie moderne,* Roma 1973 (discutibile e parziale); A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens,* Freiburg - Wien - Basel 1974 (particolarmente attento a Balthasar). Numerosi articoli da varie riviste: R. Haubst, *Probleme der juengsten Christologie,* « Th Rev » 52, 1956, 145-162; A. Grillmeier, in *Questions théologiques aujourd'hui,* Paris-Bruges 1963, II, 89-136; J. J. Gonzales Faus, *Caminos para una cristologia futura,* « Actual Bibl » 13, 1970, 324 ss.; H. Grass, *Répères confessionnels dans la christologie,* « Concilium » 54, 1970, 99-108; R. Laschenschmid, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.,* II, 309-350; G. Moioli, *Tre problemi per la cristologia oggi,* « Teologia del presente » 1, 1971/4, 3-15; K. Blaser, *Vers une christologie nouvelle,* « R Th Ph » 1973, 332-344; C. Porro, *Orientamenti attuali della cristologia,* « Teologia del presente » 3, 1973/5-6, 299-315, 352-377; G. Volta, *Orientamenti e proposte nell'indagine teologica sulla cristologia oggi,* « Sc Catt » 101, 1973, 59-70; altre indicazioni nei bollettini di cristologia curati da B. Sesboüé nella « R Sc Rel » e nel nostro articolo *La cristologia di Wolfhart Pannenberg,* « Teologia del presente » 3, 1973/4, 194-200.

[63] Oltre ai numerosi saggi di K. Rahner che costellano gli *Schriften zur Theologie* comodamente raccolti nell'edizione italiana: *Saggi di cristologia e di mariologia,* Roma 1965, è particolarmente importante K. Rahner - W. Thuesing, *Christologie. Systematisch und Exegetisch Arbeitsgrundlagen fuer eine interdisziplinaere Vorlesung,* Freiburg/B 1972 (tr. it.: Brescia 1974) su cui Balthasar ha espressamente attirato la nostra attenzione con una lettera del 16-6-1972 condividendo le critiche di W. Thuesing. Per la difficile cristologia rahneriana: I. Sanna, *La cristologia antropologica di K. Rahner,* Roma 1970 e la recensione di B. Sesboüé, « R Sc Rel » 61, 1973, 438-447; cfr. pure la nostra lunga recensione in « Humanitas » 30, 1975, 123-137.

[64] Tema ampiamente elaborato da Tommaso d'Aquino,*Summa Theologica,* III, qq. 27-59 (cfr. G. Lafont, *Structures et méthode, cit.,* 401-433, 469-494), caduto in oblio, ripreso ora da K. Barth, W. Pannenberg, H. Balthasar, E. Schillebeeckx, Y. Congar, C. Duquoc. Cfr. pure I. Biffi, *I misteri della vita di Cristo in san Tommaso d'Aquino,* Varese 1972; *Prospettive e articolazioni della « sacra doctrina » nei « Principia » e nel prologo all'« In De Boetii de Trinitate »,* « Sc Catt » 100, 1972, 290-312; *La teologia dei misteri di Cristo in san Tommaso,* « St Pat » 21, 1974, 298-353; *I misteri della vita di Cristo nel Compendium,* « Divinitas » 1974; *Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello Scriptum super*

teologo, le debolezze di un approccio antropologico che in ogni caso deve rimanere propedeutico: il problema della relazione fra *universale* e *concretum* si risolve adeguatamente a livello di oggettività della rivelazione nella figura storica[65].

L'insistenza sulla concentrazione cristologica non deve tuttavia far dimenticare l'*aspetto trinitario* particolarmente rilevante nella teologia balthasariana: l'*economia* non deve far scordare la *theo-logia* e la *liturgia*, ovverossia la rivelazione del Padre e dello Spirito che opera la divinizzazione del credente. Potremmo esprimerci cosí: Cristo è il rivelatore del mistero invisibile di Dio perché è il Figlio; la sua funzione di Logos è radicata nel suo essere filiale; nel discorso giovanneo della Cena si può facilmente constatare che Gesú non parla mai di sé senza parlare del Padre e non parla mai del Padre senza parlare di sé; il Padre gli rende continuamente testimonianza. Gesú Cristo è la via che conduce al Padre, a cui rende a sua volta testimonianza, come abbiamo avuto occasione di rilevare seguendo il commento balthasariano della 1 Gv nella *Herrlichkeit* I[66]. Ma in virtú della pericoresi trinitaria, testificando il Padre come origine, il Figlio rivela pure lo Spirito Santo come legame spirante fra essi, in quanto procedente dal Padre e dal Figlio, aprendo cosí all'uomo credente la profondità della comunione trinitaria.

Quanto si può dire nell'ordine della circumsessione concernente le *relazioni ad intra* balbettando attorno ad un mistero ineffabile, è ulteriormente precisato nell'ordine delle missioni e delle attribuzioni riguardante le *opere ad extra* ed è sulla reciprocità dei due aspetti che si dipana il discorso della *Herrlichkeit*, di *Spiritus Creator*[67] e di altri innumerevoli passi in cui si tratta

---

Sententiis, « ScCatt » 102, 1974, 569-623; B. Prete, *Le apparizioni di Cristo Risorto nell'ermeneutica di san Tommaso* « St Pat » 21, 1974, 354-376.

[65] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 34-55, 178-199, 262-276.

[66] *La gloire et la croix*, I, 160-166, 513-525.

[67] *Ibidem*, 414-419; *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 91-158; *Teologia della storia*, 61-63.

della vita profonda della comunità credente, introdotta mediante la grazia nella realtà stessa di Dio.

L'apporto del nostro autore resta nella linea classica [68] ed è esistenzialmente ripieno, tramite Karl Barth, delle esigenze sviluppate dalla Riforma [69]. È questo d'altronde un campo fecondo in cui possono germogliare gli apporti ignaziani, tramite Adrienne von Speyr ed altri elementi potrebbero essere qui menzionati. A noi preme sottolineare nuovamente l'oggettività che anima la dottrina trinitaria in se stessa, nel suo rapporto con la cristologia ed in relazione con il credente: essa non è frutto di una dialettica dell'Assoluto svolgentesi attorno ad un'idea aprioristica di Dio; il suo mistero non è mai identificabile con una sintesi totalizzante, come propone la teologia di un Hegel o di uno Schelling; esso resta *mysterion* nell'accezione paolina del termine, un irriducibile *Geschehen* che si svolge in una comunicazione d'amore. Anche su questo punto la monografia su Karl Barth ha aperto a Balthasar grandi orizzonti [70].

Ritornando ora al piano dell'*economia* in cui si esplicita l'apparizione della figura archetipale, dobbiamo soffermarci *sulle mediazioni* mediante cui l'auto-rivelazione attinge il credente, *sulle attestazioni* di cui usufruisce la figura nella sua manifestazione, *sul circolo ermeneutico* che s'instaura fra rivelazione e fede a livello di *evidenza oggettiva* e di *evidenza soggettiva*, il cui legame abbiamo già giustificato. Sono gli inalienabili parametri che si ritrovano nell'estetica, nella drammatica e nella logica e che *Das betrachtende Gebet* aveva già evidenziato in abbozzo.

Duplice è la mediazione che ci unisce al Cristo vivente, alpha ed omega, di cui attendiamo il ritorno: la

---

[68] Assai meno innovatore di K. RAHNER, B. LONERGAN e H. MUEHLEN ma non meno importante: cfr. W. BREUNING, in *Bilan de la théologie du XX siecle*, *cit.*, II, 252-267 (sommario).

[69] Cfr. solamente R. PRENTER, *Spiritus Creator*, Muenchen 1954 e W. KRUSCHE, *Das Wirken des heiligen Geistes nach Calvin*, Goettingen 1957; sintesi: V. SUBILIA, *I tempi di Dio*, Torino 1971, 213-325 con abbondante bibliografia.

[70] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 201-261.

Scrittura e la Chiesa. Innanzitutto la Scrittura, vista non tanto come libro, bensí come l'avvenimento che ci rivela la figura di Cristo e come la sorgente della vita e dell'esperienza della Chiesa: immagine estremamente varia della figura di Cristo, limitata nelle sue espressioni da una realtà che supera il nostro linguaggio e testimonianza fedele di una fede incarnata (quella della tradizione apostolica) di cui ancora viviamo, essa è una delle esperienze archetipali in cui dobbiamo entrare per rilegarci al Signore. E poi si ha la mediazione della Chiesa che ci mette in contatto con lo Sposo in diverse maniere: nell'esperienza della sua santità, che ha in Maria il modello di fede e di donazione, cosicché si può parlare per la Chiesa d'imitazione (in senso forte) della santità mariale; nella partecipazione all'Eucaristia, centro della vita ecclesiale ed agli altri sacramenti, specialmente al battesimo, porta d'ingresso nelle comunità; nell'ascolto della parola viva della predicazione e nella professione della verità insegnata e creduta, resa concreta nell'agire di ogni giorno.

Pur non ignorando altri aspetti del rinnovamento ecclesiologico odierno [71], con cui d'altronde non sempre concorda [72], è soprattutto l'esperienza della Chiesa come sacramento universale di salvezza che Balthasar intende mettere in evidenza [73], caratterizzandola con i termini fortemente antitetici di *casta meretrix*, quasi a sotto-

---

[71] Visione sintetica: S. Jaki, *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957; U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, Muenchen 1962, 1-210; Y. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1964, 449-646; E. Menard, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Paris 1966; J. Frisque, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.*, II, 412-157; A. Acerbi, *Aspetti del rinnovamento dell'ecclesiologia cattolica a partire dal Vaticano II*, « St Pat » 19, 1972, 106-121; A. Antòn, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-86; G. Colombo, *La teologia italiana. Dommatica* 1950-1970, « Sc Catt » 102, 1974, 150-158, 182-191; ed anche il nostro articolo: *Recenti pubblicazioni sul mistero della Chiesa*, « Humanitas » 1970, 371-394 con altre indicazioni bibliografiche.

[72] Cfr. specialmente *Erbe als Auftrag*, « Civitas » 23, 1968, 450-454, ripreso in H. Haering - J. Nolte, *Diskussion um Hans Kueng die Kirche*, Freiburg/B 1971, 257-267 (trad. it.: Brescia 1973).

[73] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 139-187, 455-472; *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 393-397; *La meditazione*, 76-89; *Punti fermi*, 321-332; *Pneuma und Institution*, 162-235, 252-287.

lineare il miracolo continuo di una nuova creazione già iniziata ma non ancora conclusa [74]. È a questo aspetto che si deve rilegare anche tutta la polemica a proposito dei cristiani anonimi, uno dei punti centrali degli attacchi di *Cordula* [75].

Fra le due mediazioni si dà interazione: questo permette a Balthasar di proporre da un lato una lettura della Scrittura nella Chiesa secondo il *sensus fidei* veicolato dalla tradizione (donde la prevalenza di una lettura spirituale cui non sono estranee le opere storiche di de Lubac e le riflessioni teologiche di Adrienne von Speyr) [76] e dall'altro una sobria teologia del magistero ecclesiastico priva di asperità.

Contemporanee e parallele a queste mediazioni, vi sono le attestazioni della figura archetipale. Come abbiamo visto, la figura cristica è attestata non dall'esterno, ma intrinsecamente; cioè la testimonianza che riceve fa di essa quello che innanzitutto è: la manifestazione di Dio, il Logos di Dio, l'attestazione che Dio rende a se stesso. Ma in questo contesto c'interessa sottolineare un altro aspetto: come la Scrittura e la Chiesa ci portano alla contemplazione della figura visibile di ciò che resta nella sua essenza invisibile, cosí, a diversi livelli, il Padre, la storia sacra e profana, il mondo e le potenze, ci conducono al Figlio di Dio, il quale a sua volta è la via che conduce al Padre, nella potenza dello Spirito. Ogni momento della vita di Cristo infatti — cosí insegna soprattutto san Giovanni — è manifestazione della gloria di Dio, irradiazione del suo splendore,

---

[74] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 189-283; *Pneuma und Institution*, 119-132; con E. Mersch, K. Rahner e Ch. Journet, Balthasar è stato fra coloro che maggiormente hanno sottolineato questo tema come inalienabile. Un altro aspetto dell'ecclesiologia balthasariana da rilevare qui è quello dei carismi: *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Komemntar zu Summa Theologica* II-II, 171-182, in *Deutsche Thomas-Ausgabe*, 23, Heidelberg-Salzburg 1954.

[75] Cfr. le referenze rahneriane in R. Bleistein - E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner* 1924-1969, Freiburg/B 1969, 106 e A. Roeper, *I cristiani anonimi*, Brescia 1966 (a cura di A. Marranzini).

[76] Cfr. soprattutto il commento al Cantico: *Das Hohelied*, Einsiedeln 1972 che Balthasar ritiene fra i piú riusciti nella sua tradizionalità e spiritualità pregnante.

fondamento ed invito efficace ad una vita nuova nella fede. Cosí i due momenti dell'evidenza oggettiva invitano ad una visione contemplativa della figura cristica[77], aprendo la possibilità del discorso concernente l'evidenza soggettiva.

Nel circolo peculiare a quest'ultima vanno distinti due momenti: l'emergenza della figura (cui si rilegano la dinamica realtà-percezione e la dialettica figura-segni-rivelatori) e la risposta umana, creata dall'evidenza oggettiva dell'auto-rivelazione (cui si rilega non solo la caratteristica della globalità espressa nella dottrina dei sensi spirituali od il cammino verso la *gnosis*, ma specialmente la dialettica delle esperienze archetipali).

Di questa teologia della fede vogliamo rilevare alcuni aspetti innovatori e tradizionali ad un tempo. Al centro la concezione della fede come assentimento alla testimonianza che Dio fa di se stesso e che giunge fino a noi mediante le esperienze archetipali e mediatrici: donde una pregnanza tutta particolare attribuita alla tematica della fede come germe della visione beatifica ed una forte riduzione della problematica concernente la giustificazione razionale dell'atto di fede, a tutto vantaggio di un piú equilibrato rapporto fra intelligenza, volontà, grazia da un lato e *intellectus* e *ratio* dall'altro, come espressione teologica. Come conseguenze notiamo: il passaggio dal punto di vista apologetico e soggettivista a quello teologico ed oggettivo; la transizione da una tematica del soprannaturale a quella dell'adesione alla parola rivelata; infine la messa in valore della prospettiva comunitaria (ulteriormente specificata come mediatrice delle integrazioni dialettiche delle esperienze petrina, giovannea e mariale) a scapito di un individualismo troppo accentuato.

Come ha avuto occasione di rilevare Roger Aubert, gli elementi di una siffatta elaborazione speculativa costituiscono un indubbio ritorno alle fonti genuine della

---

[77] *La gloire et la croix*, I, 407-414; *La meditazione*, 143 ss.

teologia patristica e medioevale, soprattutto a Tommaso d'Aquino [78]. Quanto è peculiare a Balthasar si riassume nell'averli inquadrati in una sintesi biblica in cui predominano oggettività e principio estetico, cosicché la gloria del Signore resta primordiale, creatrice e fondante: ne è nata un'opera bella e grandiosa, a suo modo innovatrice, profondamente equilibrata, degna della massima attenzione.

Prima di chiudere questo riassunto in cui abbiamo dovuto sacrificare molti aspetti che avremo occasione di riprendere nel paragrafo seguente, ci resta da sottolineare la *dimensione storica* in cui si muove il discorso balthasariano. Anche questa è una conseguenza della concentrazione cristologica. Centro della storia, Cristo rischiara ontologicamente e noeticamente [79] tutto il tempo che lo precede e che lo segue; l'incarnazione-passione-morte-derelizione-resurrezione è il punto mediano che si rilega da un lato alla creazione operata nel e per mezzo del Logos e dall'altro al ritorno finale; la *theologia crucis* foriera della *theologia gloriae* e costituente la *Herrlichkeit* della figura rinvia alla gloria primigenia e alla gloria della parusia. Donde la necessità di un discorso articolato, attento alla relazione fra storia-della-salvezza e storia-del-mondo [80], al rapporto fra le due alleanze in seno alla storia-della-redenzione [81], al tempo-della-Chiesa come luogo dell'azione e dell'impegno e come esplicitazione di una teologia-della-speranza [82].

---

[78] R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.*, 645-787, 43-69.

[79] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 335-371; *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 262 ss. e le opere su Origene.

[80] In *Das Ganze im Fragment* domina la nozione di *tempo assiale* che il nostro autore postula da K. Jaspers ristrutturandola attraverso K. Barth, G. Fessard e G. Siewerth. Tale concentrazione cristologica avvicina Balthasar alla soluzione illustrata da O. Cullmann circa l'interferenza fra storia-della-salvezza e storia-del-mondo, allontanandosi dalle posizioni di W. Pannenberg e dell'*Heidelberger Kreis* cui è prossimo per altri aspetti (citiamo qui solo il ruolo della filosofia greca come *praeparatio evangelica*: *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 101 e *La foi du Christ*, 171-172) su cui ritorneremo: cfr. il nostro *Ritratto di Wolfhart Pannenberg*, « Teologia del presente » 2, 1972/2-3, 86-102, 163-174.

[81] *La gloire et la croix*, I, 525-533; *Herrlichkeit* III/2/1, 371-382.

[82] *Mysterium Salutis*, VI, 400-404.

Non stupisce quindi l'importanza attribuita alla *prospettiva escatologica*, uno dei parametri essenziali della teologia balthasariana; in un'epoca in cui l'escatologia era ridotta a dottrina dei fini ultimi (il trattato *de novissimis*), la parola di Balthasar è stata profondamente innovatrice ed oggi se ne può misurare l'influsso[83]; essa ha ridonato una dimensione essenziale della speranza cristiana, aprendo alla contemplazione adorante il senso del *già-non-ancora* ed al credente il vasto spazio di un'ordinata orto-prassi; il futuro-di-Cristo diventa cosí il tempo-della-Chiesa, in cui l'attesa-del-Regno diventa operante.

B. CONSENSI, INTERROGAZIONI, RISERVE

1. La teologia di Balthasar è una lunga meditazione sul mistero di Natale: una luce brilla agli occhi degli uomini per condurli, estatici, allo splendore delle realtà invisibili; è una ricca riflessione sulla gloria del Signore, senza evacuazione della croce e della derelizione del sabato santo; è un discorso sull'amore di Dio manifestatosi appieno e definitivamente nell'incarnazione del Logos; è una teologia della risposta che l'uomo è abilitato a fornire alle esigenze divine, mediante la fede, frutto della divinizzazione. Il tema antico dell'*eikon tou Theou* si trasforma in una concentrazione cristologica rigorosa, eppure cosí aperta, attorno a cui ruotano le mille illustrazioni di un pensiero sempre in movimento; in una sintesi cristocentrica che si schiude, quasi naturalmente, verso l'alto nella dottrina della Trinità immanente ed economica e verso il basso nelle dimensioni ecclesiale ed escatologica, onde fare del credente l'uomo della nuova creazione, che geme nell'attesa del com-

---

[83] Cfr. T. Rast, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.*, II, 501-519; E. Ruffini, intr. a *I novissimi nella teologia contemporanea*, 9-25; G. Moioli, *Dal « de novissimis » all'escatologia*, « Sc Catt » 101, 1973/6, 553-576, soprattutto 565-567.

pimento; in una teologia della rivelazione, espressa da una figura archetipale, che tutto riassume, senza nulla sminuire, nel paradosso cristiano dell'universale concreto.

È una tematica classica e tradizionale che lo studio dei Padri (soprattutto Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore) e dei grandi autori medioevali (specialmente Tommaso, Bonaventura, Dante, il Cusano) ha fatto maturare e che altri autori piú vicini a noi (Ignazio, S. Giovanni della Croce, Pascal, Péguy, Bernanos, Guardini, Teresa di Lisieux, Elisabetta della Trinità, Adrienne von Speyr e a modo loro Martin Buber e Reinhold Schneider) hanno rinforzato. Quanto a Karl Barth, gli si deve la strutturazione ultima della *mens theologica* del nostro scrittore.

Classica per il suo contenuto, la teologia balthasariana lo è anche per le sue movenze; non per abitudine inveterata acquisita sui libri di scuola ed a cui ci si riferisce quasi malgrado noi stessi; ma per riflessione accurata sull'assiomatica che regge ogni discorso concernente la *sacra doctrina* e quindi sui due teologi che piú di ogni altro hanno cooperato in questa fondazione: Anselmo e Tommaso, che Balthasar ritrova quasi spontaneamente nel profondo della teologia barthiana. Tesa fra la patristica, il medioevo e le esigenze della ristrutturazione barthiana, la fatica del nostro autore richiama spesso il commento alla *sacra pagina*, la *lectio divina* snodantesi armoniosamente, fedele ai minimi richiami dell'esegesi critica, ma attenta alla sintesi di una *lettura contemplativa*, cui il metodo d'inclusione conferisce una forza insospettata [1]. Donde un rinvio continuo

---

[1] In generale: L. Bouyer éd., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 4 voll., Paris 1960 ss. Patristica e Medioevo: P. Vignaux, *La pensée au Moyen-Age*, Paris 1938; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1951; *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, I-II, 4 voll., Paris 1959 ss. (trad. it.: Roma 1964 ss.); *L'Ecriture et la Tradition*, Paris 1970; M. D. Chenu, *La teologia nel secolo XII*, trad., Milano 1972; *La teologia come scienza: la teologia nel secolo XIII*, trad., Milano 1972; *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII siècle*, Paris 1932; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir*

della *theo-logia* all'*economia* e da questa alla *liturgia*[2]. Donde ancora l'*afflato dossologico*, postulato da Dionigi, da Massimo, dal Cusano[3]. Ne deriva una *teologia pregnante ed esistenziale*, svolgentesi come *teologia in ginocchio*: « *Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire nisi tu ostendas* »[4]; « *nullus quippe christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit* »[5]; « *nemo ergo se temere immergat*

---

de Dieu, Paris 1957; buone osservazioni nelle filosofie di F. Van Steenberghen ed E. Gilson sullo spirito della riflessione medioevale.

Su sant'Anselmo: J. Paliard, *Prière et dialectique. Méditation sur le Proslogion de saint Anselm*, « Dieu Vivant » 6, 1946, 51-70; S. Vanni-Rovighi, *Sant'Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949; H. Bouillard, *Karl Barth, cit.*, III, 141-170 (= parzialmente in *Fede o paradosso?, cit.*, 232-261); *Spicilegium Beccense*, Paris 1959, I, 191-207; *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 13-42 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 35-62); R. Roques, *Introduction à Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris 1963, 9-171, soprattutto 9-46; *Structure et caractères de la prière anselmienne*, in *Sola ratione: Anselm-Studien fuer F. S. Schmitt*, Stuttgart 1970, 119-187; *La prière selon saint Anselme*, « Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes », V, 79, 1971-1972, 329-337; A. Schurr, *Vie et réflexion selon saint Anselme*, « Arch Phil » 35, 1972, 111-126; P. M. Schmiechen, *Anselm and the Faithfulness of God*, « Sc J Th » 26, 1973, 151-168. Una particolare importanza ha naturalmente K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Muenchen 1931 (trad. it. a cura di V. Vinay, Roma 1967) sul cui influsso: Q. Hounder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart 1968.

Su san Tommaso: M. D. Chenu, *Introduction è l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950 (trad. it.: Firenze 1953); A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, trad., Louvain 1962; E. H. Weber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1970. Una particolare importanza ha la questione del piano della *Summa Theologiae*, per cui adottiamo la soluzione equilibrata di G. Lafont, *Structures et méthode, cit.*, 15-33, 102-169, 258-264, 265-266, 299-300, 400-493; v. un'informata rassegna di I. Biffi, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della Summa Theologiae di san Tommaso*, « Sc Catt » 91, 1963, 147-176, 2951326. Abbiamo particolarmente usufruito dei commenti di P. Caramello editore o chiosatore di molteplici opere tomiste nella collezione di Marietti: in specie: *Summa Theologiae*, *Summa Contra Gentes*, *De divinis nominibus* (essenziale per la concezione della teologia).

[2] Y. M. Congar, *Le sens de l'Economie salutaire dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, in *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden 1957, II, 73-122; *Le moment économique et le moment ontologique dans la sacra doctrina*, in *Mélanges Chenu*, Paris 1967, 135-187; E. Schillebeeckx, in *Révélation et théologie*, Bruxelles 1965, 191-219 (trad. it.: Roma 1966); M. J. Le Guillou, *Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie*, in *Mélanges Chenu, cit.*, 363-384.

[3] *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 165-177, 221-229.

[4] Anselmo, *Proslogion*, 1 (PL 158, 227 B).

[5] Anselmo, *Epistula de Incarnatione Verbi*, II (PL 158, 236 B-C).

in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei »[6]. Donde una *teologia negativa* anch'essa ben tradizionale[7] ed ancora una volta sottolineata da Barth[8], la cui caratteristica è l'*apertura dall'alto*: « *Fateor Domine et gratias ago quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor, te cogitem, te amem; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam* »[9]; « *quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante* »[10].

Balthasar non è il solo a riprendere oggi questi aspetti tradizionali dell'*intellectus fidei*[11]; ma per quanto classici in essi si è infiltrata una nuova problematica che è ineliminabile, che sposta accenti, che esige nuove risposte; i prediletti studi giovanili sull'idealismo tedesco, oggetto della voluminosa tesi di laurea e l'attenzione costante all'itinerario barthiano, esso stesso paradigmatico nei confornti di Hegel, hanno fatto comprendere al nostro autore che dopo Cartesio, Kant, Hegel nulla è piú come prima; un semplice ritorno ai Padri od una fedeltà verbale alla grande tradizione scolastica costituisce una trappola mortale che non sempre è stata

---

[6] *Ibidem* (PL 158, 265 A).

[7] Cfr. per san Tommaso: E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie, cit.*, 243-284; Ch. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Sur l'analogie des Noms divins*, « R Sc Rel » 1929, 481-512 e 1930, 193-223; G. BORTOLASO, *Significato delle prove dell'esistenza di Dio. Dialettica dei gradi e partecipazione. Nuovi aspetti delle cinque vie tomiste*, « Civ Catt » 1965, I, 121-128; II, 333-341; IV, 353-360; A. KENNY, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London 1969; notevoli elementi nelle opere classiche di GILSON, MARITAIN, FABRO e nei citati commentari di P. CARAMELLO.

[8] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 148-169; H. BOUILLARD, *cit.*, I, 144-147; III, 143-170; P. VIGNAUX, *Saint Anselme, Barth et au-delà*, « Les Quatre Fleuves » 1, 1973, 83-96.

[9] ANSELMO, *Proslogion*, 1 (PL 158, 227 B).

[10] *Ibidem*, 4 (PL 158, 229 B).

[11] P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris-Louvain 1936, III ed., con intr. di L. DE GRANDMAISON; B. DOUROUX, *Le développement de la foi théologale*, « Rev Th » 43, 1937, 101-115; *La structure psychologique de l'acte de foi chez saint Thomas d'Aquin*, « Freib Z Ph Th » 1, 1954, 281-301; *Aspects psychologiques de l'analysis fidei chez saint Thomas*, *ibid.*, 2, 1955, 148-172, 296-315; *L'illumination de la foi chez saint Thomas*, *ibid.*, 3, 1956, 364-380; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, cit.*, 691-703, 759-782; M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1962; E. SCHILLEBEECKX, in *Révélation et théologie, cit.*, 285-321; sono noti i lavori di GARDEIL, GARRIGOU-LAGRANGE, CHENU, MOUROUX, GUARDINI, A. BRUNNER per cui cfr. R. AUBERT.

evitata nel nostro secolo; bisogna piuttosto ristrutturare, dialogare, ripensare la teologia dei grandi autori, rimuginandola e rendendola nuovamente sostanziosa per la nostra epoca. Non si tratta solamente di una questione di linguaggio che pure ha la sua importanza. Piuttosto di *logica della fede e dell'esperienza di fede*: il teologo riconosce certamente che Dio prova se stesso nella sua rivelazione auto-attestandosi e si sottomette a questa manifestazione riconoscendola; il suo è un pensiero *obbediente;* tuttavia è sempre un *pensiero;* e deve esprimersi come *pensiero obbediente.* Il credente non è ridotto a compitare la Parola-del-Dio-che-si-rivela; l'*intellectus fidei* deve cercare la *ratio fidei,* mettendone in luce le strutture, la dinamica, l'articolazione [12]; e pur sapendo il suo linguaggio imperfetto, cioè inadeguato ed analogico [13], sforzarsi di non evacuare il problema, riducendo indebitamente uno dei due termini che compongono il programma anselmiano: *credere et intelligere* [14].

È su questa linea che intendiamo notare innanzitutto il nostro consenso, non privo talora di qualche interrogazione, per marcare in seguito, in clima di dialogo teologico, alcune riserve nel vasto campo che Balthasar ha rinnovato incessantemente [15].

2. Porre il problema dell'oggettività di Dio dopo la svolta operata da Kant [16] vuol dire ribadire la validità

---

[12] H. Bouillard, *Karl Barth, cit.*, III, 146-170 (= parzialmente in *Fede o paradosso?, cit.*, 238-263).

[13] Cfr. soprattutto E. Schillebeeckx, in *Révélation et théologie, cit.*, 243-284, specialmente 247-260, 281-284 e H. Bouillard, *Karl Barth, cit.*, III, 190-217 (= *Fede o paradosso-, cit.*, 265-297) e *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 97-123 (= *ibid.*, 63-87).

[14] P. Vignaux, *Structure et sens du Monologion*, « R Sc Ph Th » 31, 1947, 197 ss. e *La pensée au Moyen-Age, cit.*, 42 ss.

[15] Adottiamo per il seguito l'interpretazione positiva seppure critica della filosofia hegheliana come è esposta nelle grandi sintesi di H. G. Gadamer, O. Poeggeler, H. Kimmerle, J. Hyppolite, J. P. Labarriere. Cfr. soltanto C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel,* Paris 1964; A. Chapelle, *Hegel et la religion,* 3 voll., Bruxelles 1967 ss.; A. Leonard, *La foi chez Hegel,* Paris 1970; P. Henrici, *Hegel et la théologie. À propos de quelques publications récentes,* « Arch Ph » 31, 1968, 36-71.

[16] Cfr. M. Kleiber, *Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant,* in *Procès de l'objectivité de Dieu, cit.*, 7-35 (tr. it.: 15-46).

del risultato della prova anselmiana, anche quando si sia disposti a seguirla solo parzialmente[17], ovvero significa ribadire il legame effettivo fra conoscenza umana e realtà, non piú classificata noumenicamente e quindi non riservata alla morale o alla speranza.

Hegel, l'ultimo grande filosofio che abbia preso sul serio la rivelazione cristiana indicando in essa il luogo privilegiato ed insuperabile della riflessione umana per ogni spirito pensante, aveva ben visto questa necessità[18]. A sua volta però era caduto in una falsa idea dell'oggettività, che si può riassumere in questa duplice interrogazione: « È proprio conforme alla soggettività divina il fatto di non essere mai pienamente se stessa se non in quanto si realizza e ritorna a sé nella natura e nella storia? »; « siamo condannati ad un pensiero secondo il quale, anche a costo del calvario assoluto che lo spirito deve percorrere per elevarsi al Sapere assoluto e all'Idea assoluta, è possibile giungere all'oggettivazione assoluta dell'Io-soggetto? »[19]. Non siamo forse di fronte ad uno svuotamento grave del concetto di libertà: in Dio, poiché si rasenta un determinismo e si cade in piena immanenza; nell'uomo perché lo si priva di un'autentica responsabilità; nella storia, poiché la si svuota del suo divenire reale[20]?

Ne è scaturita nella filosofia moderna tutta una serie di critiche divergenti da Kierkegaard a Nietzsche[21] cul-

---

[17] Cfr. H. LYTTKENS, *Der ontologische Gottesbeweis in der modernen philosophischen Diskussion*, « N Z Syst Th » 7, 1965, 129 ss.; J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Paris 1967; R. R. LA CROIX, *Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselm's Argument*, Leiden 1972.

[18] Cfr. G. VAN RIET, *Le problème de Dieu chez Hegel*, « Rev Ph Louv » 1965, 353-418 e B. M. LEMAIGRE, *De l'objectivité de Dieu dans la pensée hégélienne*, in *Procès, cit.*, 37-53 (tr. it.: 49-68).

[19] B. M. LEMAIGRE, in *Procès, cit.*, 52-53.

[20] W. PANNENBERG, *La signification de Hegel pour le christianisme*, « Arch Ph » 33, 1970, 782-786; cfr. G. FESSARD, *Ambivalence de Hegel devant l'histoire*, « Arch Ph » 24, 1961, 207-241; J. N. FINDLAY, *L'actualité de Hegel*, « Arch Ph » 24, 1961, 480-496; M. REGNIER, *Ambiguité de la théologie hégélienne*, « Arch Ph » 29, 1966, 175-188.

[21] Cfr. solamente J. BROWN, *Subject and Object in Modern Theology*, London 1955; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1960; J. GRANIER, J. COLETTE, A. DUMAS, B. MONTAGNES, in *Procès, cit.*, 65-86; 105-122; 151-155, 215-231 (tr. it.: 79-104, 125-146, 180-184, 257-275).

minate in due differenti definizioni di oggettività: « Il corpo oggettivo non è la verità del corpo fenomenico, cioè del corpo come noi lo vediamo. È solo un'immagine impoverita di esso »; « l'oggettività non designa soltanto un carattere del conosciuto, rivendicato dalla conoscenza, ma anche l'essere dell'oggetto » [22].

André Dumas commenta: « Secondo la prima definizione, l'oggettività è sinonimo di deperimento del vissuto a vantaggio dell'esibizione del concetto; essa non offre altro che un'abitazione abbandonata dal soggetto vivente, che un abito vecchio, privo della presenza dei significati ». Oggettivare significa qui cosificare ed in seguito parleremo sempre in simile caso di pensiero oggettivante. Nel secondo testo invece « oggettivo è quanto supera il concetto assumendolo ed alimentandolo contemporaneamente » [23]. Alla prima definizione si rilega la contestazione divenuta tipica nel pensiero protestante contemporaneo di un Herbert Braun [24]; alla seconda si riallaccia il fiorire del neo-hegelismo teologico nella linea di K. Barth [25], W. Pannenberg [26] ed in

---

[22] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris 1945, 493 e M. Dufrenne, *La notion d'a priori,* Paris 1955, 183; entrambi citati nell'articolo *objectivité* di P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris 1962, 487.

[23] A. Dumas, in *Procès, cit.,* 148.

[24] H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie,* « Z Th K » 54, 1957, 344 ss.; *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testament,* « Z Th K » 58, 1961, 3 ss.; *Gottes Existenz und meine Geschichtlickeit im Neuen Testament,* in *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann,* Tuebingen 1964, 399-423. Alle tesi di H. Braun si è opposto con vigore H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glabuens,* Muenchen 1963, soprattutto 26-30. Sul significato della controversia: H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu,* trad., Paris 1969, 362-383 e A. Dumas, in *Procès, cit.,* 160-165.

[25] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* Zuerich 1947, 343-378 (trad. franc.: *Hegel,* Neuchâtel-Paris 1955). La prima stesura di questa importantissima opera è frutto di corsi del 1929-1931 ed ha quindi influenzato: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes,* Muenchen 1931; *Die kirkliche Dogmatik* I/1, 311-514; I/2, 50-219; II/1, 1-285, 362-392 rispettivamente del 1932, 1938, 1940. Su questo punto preciso cfr.: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 201-259; H. Bouillard, *Karl Barth,* III, 63-217, 285-300; E. Juengel, *Gottes Sein ist im Werden,* Tuebingen 1966, II ed.; ed anche con riserve J. Hamer, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique,* Paris 1949; altre indicazioni nel nostro saggio *La dottrina dell'elezione divina in Karl Barth,* Bologna 1972, 10-14, 87-88, 99-102, 115-116 e passim.

[26] Per ogni indicazione su Pannenberg ed i membri dell'*Heidelberger Kreis* (U. Wilckens, T. e R. Rendtorff, M. Elze, D. Roessler, K. Koch) cfr. i nostri

genere dei teologi della speranza [27]. Anche in campo cattolico con Hans Küng si tende ad una ripresa della problematica, lungi da sentieri battuti [28].

È in questo clima che deve inquadrarsi ed accettarsi la proposta balthasariana, qualunque possano essere le differenze con gli autori precitati: « Uno dei dibattiti piú importanti per l'attuale situazione teologica resta il dialogo o l'assenza di dialogo tra i bultmaniani con ascendenza kantiana e coloro che possono essere definiti gli hegheliani della rivelazione che si oggettivizza » [29]. Anche per la teologia cattolica il problema dell'oggettività di Dio nella rivelazione e nella storia è preminente, qualora si intenda *oggettività* come *Gegenstaendlichkeit* e non *Objecktivierbarkeit*, cioè *oggettività oggettivabile* [30].

Certo sussiste il pericolo o la tentazione di una caduta nell'oggettivismo di un'ontologia dell'in-sé divino o ancora di un positivismo-della-rivelazione secondo l'espressione di Bonhoeffer non priva di sfumature [31]; ma esso ci pare meno grave di una dissoluzione della

---

articoli: *Ritratto di Wolfhart Pannenberg* e *La cristologia di Wolfhart Pannenberg,* « Teologia del presente » 2, 1972/2-3, 86-102, 163-174 e 3, 1973/4, 194-220.

[27] Ci permettiamo di rinviare ancora ai nostri articoli: *La teologia della speranza secondo J. Moltmann* e *Ritratto di Juergen Moltmann,* « Teologia del presente » 1, 1971/5, 5-17 e 3, 1973/3, 159-189.

[28] H. Kueng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einfuehrung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer kuenftingen Christologie,* Freiburg/B 1970, soprattutto 501-610 (tr. it.: Brescia 1974); rammentiamo che D. Bonhoeffer si era interessato fin dal 1931 alla cristologia di Hegel. Importanti sono pure i contributi di H. Muehlen, in particolare *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura,* Brescia 1974.

[29] A. Dumas, in *Procès, cit.,* 166.

[30] H. Braun, *Gottes Existenz und meine Geschichtlickeit im Neuen Testament, cit.,* 414-416 contesta questa distinzione senza convincerci: cfr. H. Gollwitzer, *cit.,* 30 e Dumas, in *Procès, cit.,* 164.

[31] D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (1930), Muenchen 1954, 118 ss.; *Akt und Sein* (1931), Muenchen 1956, 60 ss., 76 ss., 102 ss.; *Résistence et soumission,* Genéve 1967, 119-125 (lettere del 30-4-1944 e 5-5-1955); *Gesammelte Schriften,* Muenchen 1958-1961; I, 17-22, 29-31; II, 39-43, 84-88, 126-137, 251-253, 283-291; III, 110-126. Cfr. A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer,* Genéve 968; I. Mancini, *Dietrich Bonhoeffer,* Firenze 1969 e particolarmente utili nella nostra prospettiva: H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube. Zum theologischen Erbe D. Bonhoeffers,* Zuerich-Goettingen 1966; G. Kelly, *Bonhoeffer and Barth. A Study of the Interaction with K. Barth in Bonhoeffers Theology of Revelation,* diss., Louvain 1970; R. Prenter, *D. Bonhoeffer und K. Barths Offenbarungspositivismus,* in *Die muendige Welt,* III, Muenchen 1950, 11-41; M. Storch, *Um die Deutung des offenbarungspositivismus,* in *Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* Muenchen, 11-35.

rivelazione nello spazio interiore della soggettività umana; ci sembra inoltre evitabile ed altri autori, le cui referenze sono parzialmente diverse da quelle balthasariane [32], non esitano a proporre l'oggettività divina come inalienabile [33]. In ogni caso la via tracciata da Balthasar ci pare paradigmatica. *L'auto-rivelazione divina* è inserita nel *circolo ermeneutico della fede* che è creato dall'alto in assoluta libertà. Ne scaturisce una *drammatica divina,* attorno a cui ruota l'*estetica* ovverossia la percezione dell'economia da parte del credente come pure la *logica* ovverossia lo sforzo espressivo con cui si traduce tale dinamica. Alla *theo-loghia* è quindi riconosciuta una *funzione contemplativa* non disgiunta dall'*indagine positiva* e dalla *manifestazione discorsiva.* Secondo la densa formula scolastica: *fides est cum assentione cogitare* [34]: donde la necessità di accedere all'*obiectum fidei* secondo il modo proprio della conoscenza umana, *componendo et dividendo,* tenendo però presente che *actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* [35]; o come scrive Tommaso in un testo magistrale: *in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus sed aliquid quod inclinat ad assensum* [36]; cosicché si può dire che in un certo senso *fides captivare dicitur intellectum* [37].

Non è nostra intenzione ritornare sull'*analisis fidei* offerta da Balthasar. Piuttosto ci preme sottolineare la

---

[32] Pensiamo in particolare a C. Geffré, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu,* in *Procès, cit.,* 241-263 e *Un nouvel âge de la théologie,* Paris 1972, 44-81, 123-140; la sua interpretazione di Heidegger è nella linea di O. Poeggeler, *La pensée de Heidegger,* trad., Paris 1967 e di H. Birault, *De l'Etre, du Divin et des Dieux chez Heidegger,* in *L'existence de Dieu,* Paris-Tournai 1961, 56 ss.

[33] C. Geffré, in *Procès, cit.,* 241-245, 251-254, 262-263.

[34] III Sent., d. 23, q. 2, a. 2; De Ver. q. 14, a. 1; II-II, 2, 1; cfr. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.,* 54. Vedere soprattutto M. D. Chenu, *La psychologie de la foi, cit.,* 188-199.

[35] II-II, 1, 2 ad 2; cfr. M. D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi,* in *Mélanges thomistes,* Kain 1923, 123-140. Cfr. pure R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.,* 47-53.

[36] *In Boethium de Trinitate* q. 3, a. 1, ad 4; cfr. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.,* 52.

[37] Cfr. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.,* 55, 56-62, soprattutto p. 61 con la discussione sul *per viam connaturalitatis* secondo Rousselot, De Broglie, Stolz.

giustezza e la pregnanza di una prospettiva che ritroviamo in Anselmo [38], in Tommaso [39], in Karl Barth [40] e che si può verificare nei molti scritti balthasariani consacrati a questo soggetto. L'oggettività divina che si esprime nella vita dell'uomo e nella storia, mediante una dialettica di figure, di mediazioni, di attestazioni [41], non è certo « la morta riduzione della sua presenza evenemenziale o l'incontenibilità dell'essere divino da parte di ogni tipo di conoscenza » [42].

Come Barth ha visto correttamente, il Dio-della-rivelazione è il fondatore della propria oggettività per l'uomo [43]. Balthasar concorda poiché non ha esitato ad interpretare nella linea barthiana il concetto di *analogia fidei,* innovando nella sostanza e nel vocabolario [44]. Tuttavia, accettato questo punto di partenza, resta il problema del metodo teologico e della sua messa in opera concettuale a triplice livello di estetica, drammatica e logica; ovverossia resta da chiarire come sia possibile conciliare realtà e preminenza dell'azione divina con la risposta umana autonoma seppure dipendente; o ancora la problematica classica della partecipazione come

---

[38] *Proslogion* 1 (PL 158, 227 A): « *Respice, Domine; exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis ut bene sit nobis; sine quo tam male est nobis. Miserere labores et conatus nostros ad te, quia nihil valemus sine te. Invitas nos, adiuva nos. Domine, ne desesperem suspirando; sed respirem sperando. Obsecro, Domine, amaricatum est cor meum sua desolatione; indulca illud tua consolatione. Obsecro, Domine, esuriens incoepi quaerere te, ne desinam ieiunus de te; famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misercordem, ne redeam vacuus et contemptus* ». Piú oltre si rivolge al Signore: « *qui das fidei intellectum* » (*Proslogion*, 2; PL 158, 227 C).

[39] R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi, cit.*, 58-62, 65-68, 70-71.

[40] Cfr. solamente il bellissimo opuscolo *La prière,* trad., Neuchâtel-Paris 1955.

[41] Anch'essa tradizionale come ha mostrato M. Seckler, *Le salut et l'histoire,* trad., *cit.*, 73-99, 173-191, 192-203, 228-246 e *passim.*

[42] A. Dumas, in *Procès, cit.*, 168.

[43] A. Dumas e C. Geffré, in *Procès, cit.*, 167 e 252.

[44] H. Bouillard, *Karl Barth, cit.*, III, 215-217 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 294-297). Il lettore osserverà questa particolarità anche là ove il termine *analogia* è assunto nella sua significazione tradizionale ed epistemologica come ha avuto occasione di rilevare W. Pannenberg, *Zur Bedeutung des Analogie-gedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar,* « Teol Liter Z » 97, 1953, 17-24.

principio ermeneutico [45], che Balthasar filtra attraverso quella dell'*et catholicus* e quindi attraverso K. Barth [46].

A livello metodologico il nostro autore si schiera contro ogni concezione antropologica della teologia e non esita a colpire qualora ne scopra o anche solo intravveda la possibile reviviscenza [47]. Cosí in *Cordula* ha sferrato un attacco vigoroso contro l'antropologia trascendentale propugnata da Karl Rahner [48].

Non è nostro compito soffermarci su queste posizioni polemiche in quello che hanno di eccessivo [49]. Preferiamo portare il nostro discorso al suo nucleo centrale ed interrogarci: sono valide, ed in che senso, le motivazioni addotte da Balthasar per rifiutare il metodo dell'antropologia trascendentale? La questione ci pare di primaria importanza.

Proponendo siffatta metodologia, K. Rahner intende discernere le strutture ontologiche del soggetto umano

---

[45] C. Fabro, *Il concetto di partecipazione in san Tommaso*, Torino 1958; *Partecipazione e causalità*, Torino 1961; *The intensive hermeneutics of thomistic Philosophy*: *the Notion of Participation*, « The Review of Metaphysic » 27, 1974, 449-491.

[46] *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 116-179, 201-219, 263-278; *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 273-276.

[47] *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, 33-154; *Solo l'amore è credibile*, 33-55; *Cordula ovverossia il caso serio*, 71-119, 136-141; *La gloire et la croix*, I, 124-128, 393-394; *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47.

[48] Ma la polemica risale alla recensione di *Geist in Welt*: « Z K Th » 1939, 371-379; cfr. pure *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 308-313 e *passim*.

[49] Nell'immensa produzione rahneriana abbiamo scelto qualche citazione da un articolo paradigmatico: *Théologie et anthropologie*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 100 ss.; ma vedi pure *Zur Lage der Theologie*, Dusseldorff 1970, 25-38 e *Christologie*: *systematisch und exegetisch*, *cit.*, 18-24; il fondamento deve ricercarsi in *Geist in Welt. Zur Metaphyisik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruk 1939 (II ed. a cura di J. B. Metz, Muenchen 1957; trad. franc.: Paris 1968) e in *Hoerer des Wortes*, *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Muenchen 1941 (II ed. a cura di J. B. Metz: 1963; trad. it.: Torino 1968). Sul pensiero di Rahner: C. Muller - H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1965; E. Simons, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit Herer des Wortes von Karl Rahner*, Stuttgart 1966; L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner*, New York 1967; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Zur Theologie Karl Rahners*, Dusseldorff 1969; K. Lehmann, in *Bilan de la théologie du XX siècle*, *cit.*, II, 836-874; B. Van Der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; troppo critici invece F. Gaboriau, *Le tournant théologique aujourd'hui selon Karl Rahner*, Paris-Bruges 1968 e C. Fabro, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomista*: *la risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia*, Piacenza 1972. J. B. Metz ha segnato un ulteriore approfondimento con *Christlische Anthropozentrik*, Muenchen 1962 (trad. it.: Brescia 1969 con appendice di J. F. Fiorenza). Cfr. le critiche di *Cordula*, 136-138.

e stabilire « le condizioni necessarie, nel soggetto stesso, perché questi possa conoscere o agire »[50]. In questo metodo, debitore per molti aspetti della fenomenologia, due elementi sono soprattutto da considerare. Innanzitutto viene posto in evidenza ciò che costituisce lo spirito (e lo spirito finito) proprio in quanto spirito, a priori, indipendentemente dalle acquisizioni storiche ed esperimentali; diciamo, ciò che costituisce lo spirito (e lo spirito incarnato) nella sua trascendentalità: " tela di fondo ", reale, indefinibile ed inesauribile, " precomprensione ", "orizzonte d'essere ", senza il quale nessun oggetto, nessun pensiero, nessun amore, nessun categoriale potrebbe manifestarsi alla coscienza; spirito incarnato che deve tradursi esso stesso « in elementi categoriali (idee, ragionamenti, sentimenti, decisioni concrete) anche se questi (ed a maggior ragione il linguaggio che li esprime) restano per definizione nell'al-di-qua della realtà »[51]. Ed un secondo elemento è messo in rilievo: l'irriducibilità della coscienza, e cioè del soggetto, al suo o suoi oggetti.

Alla luce della fenomenologia trascendentale e delle sue riduzioni (soprattutto di quella trascendentale con la quale cogliamo l'essere ed il soggetto nella loro situazione piú generale e nello stesso tempo piú pregnante), Rahner può proporre lo svelamento del soggetto non come un oggetto-fra-gli-altri-oggetti, ma come un luogo-privilegiato, precedente e fondante ogni altra manifestazione, unico nella sua priorità: la coscienza (l' " io ") diventa coscienza trascendentale, costitutiva delle altre manifestazioni categoriali, suscettibile di dare significato e valore a ciò che dipende da essa. Secondo Rahner, solo alla luce dell'antropologia trascendentale si può chiarificare a fondo il mistero cristiano[52]; d'altronde tale metodologia non è nuova, anche se solo ora

---

[50] K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, 100.

[51] K. Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris 1966, 111; cfr. con *La gloire et la croix*, I, 393; seguiamo sovente L. Malevez, *Presence de la théologie à Dieu et à l'homme*, « NRT » 90, 1968, 785-800; qui soprattutto 788-790.

[52] K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, 100, 108, 109, 110, 111, 115, 116.

ha acquistato una chiarezza particolare nella linea di un Maréchal [53]; conviene quindi applicarla per rendere conto sempre piú adeguatamente della credibilità del dogma cristiano nella sua struttura fondamentale [54].

L'antropologia trascendentale deve essere intesa come lo sforzo per rendere discorsivamente la corrispondenza del mistero cristiano nel suo insieme e della *potentia oboedientialis*, apertura naturale dello spirito incarnato nei confronti dell'essere. Questo non significa che lo spirito creato *percepisca necessariamente o anche solo di fatto* tale corrispondenza, ma solamente che la *può percepire, se* ben guidato e *se* interviene l'elemento *determinante* della grazia increata. Restiamo quindi nella linea classica della discusisone concernente la *potentia oboedientialis passiva* o il *desiderio naturale inefficace di vedere Dio* [55].

Il metodo trascendentale non si riduce a filosofia né fa a meno, in teoria ed in pratica, dell'economia della grazia: il teologo che ne usufruisce rende esplicita e discorsiva una pre-comprensione del mistero cristiano che, nella risposta di fede, è propria di ogni credente, anche se solo a livello implicito. Compito della teologia è poi quello di tematizzare, ovverossia rendere categoriale, quanto nella fede è percepito come trascendentale.

Possiamo concludere con L. Malvez: « Svelandoci le strutture ontologiche dello spirito umano, la filosofia trascendentale ci permette di eliminare i falsi sensi nascosti e gli schemi impropri; per conseguenza permette

---

[53] K. Rahner, *Ibidem*, 110-111; contestazione in *Cordula*, 137 sulla linea di G. Siewerth, *Das Schicksal der Methaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959 e in *La gloire et la croix*, I, 124-126; sull'opera di Maréchal: Sr. Marie De La Croix, *La pensée du p. Joseph Maréchal*, « NRT » 93, 1971, 963-987.

[54] K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, 113.

[55] H. de Lubac, *Saint Thomas*: *Compendium Theologiae* 104, « RSR » 36, 1949, 300-305; H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944, 80-82; *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, « RSR » 36, 1949, 321-402; *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 43-67 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 93-114); G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica, cit.*, II, 563-600, 603-607 (bibliografia commentata).

pure di precisare, di determinare la concettualizzazione ed il linguaggio teologico; essa ci fornisce il principio per una critica delle immagini e dei tipi di rappresentazione o, per dire tutto in una sola parola, ci offre un principio ermeneutico valido per la Scrittura e per il dogma cristiano »[56].

Quella che si chiama comunemente oggi una svolta antropologica nella teologia, non intende essere una riduzione del messaggio cristiano[57] e W. Thuesing concorda con questo giudizio, malgrado le critiche che sente di dover formulare nei confronti della cristologia rahneriana[58]. Secondo Malevez anzi, l'antropologia trascendentale è necessaria alla teologia. « Ci è detto infatti: la figura irradia la bellezza e la luce, rendendosi cosí credibile e facendosi accettare per forza propria. Senza dubbio; ma ciò non può avvenire se *noi* non cogliamo simultaneamente (almeno in un'appercezione vissuta se non tematizzata) che essa risponde agli ideali e all'attesa del soggetto. Del mistero di Gesú non ho conoscenza e non dico che è divinamente bello, senza averlo riferito spontaneamente (almeno, ancora una volta, con riferimento vissuto) ad una norma di bellezza che *è inscritta in me;* ed è in forza di questa *affinità percepita* esistenzialmente che *io* comprendo almeno un po' e percepisco la credibilità della figura. Per quanto si faccia *è impossibile* essere rapiti dallo splendore della gloria e professarla nella fede, *se tale splendore non è in rapporto con* una certa precomprensione. Il cristiano non-riflessivo effettua tale rapporto esistenzialmente;

---

[56] L. MALEVEZ, *Presence de la théologie, cit.*, 792; cfr. 799.

[57] Cfr. C. DUMONT, *Pour une conversion anthropocentrique dans la formation des clercs*, « NRT » 1965, 449-565; A. THIRY, *Prolégomènes à un examen de la formation intellectuelle des clercs*, « NRT » 1965, 1047 ss.; B. LAMBERT, *Les deux démarches de la théologie*, « NRT » 1967, 257 ss.; Ch. MOELLER, *Perspectives de théologie et d'anthropologie après le Concile*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges Philips*, Gembloux 1970, 571-592; G. ANGELINI, *Quale svolta antropologica e perché?* e *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici*, « Teologia del presente » 3, 1973/1 e 4, 4-20, 221-239.

[58] W. THUESING, in *Christologie: systematisch und exegetisch, cit.*, 98-113, 133-139, 234, 292-298.

un cristiano riflessivo, un teologo, lo deve effettuare *anche* discorsivamente »[59].

Balthasar concorda con parecchie affermazioni. Tuttavia pone alcune questioni: in questo rapporto riflessivo del mistero nei confronti dell'uomo, non si nasconde forse un filosofismo segreto; non vi è la tentazione di trasformare la misura dello spirito che cerca, in misura della rivelazione; che ne è di questa relazione allorché si ha a che fare con la libertà, quindi con l'autonomia dipendente dell'uomo[60]?

A nostro modo di vedere Rahner e Balthasar costituiscono due approcci differenti del mistero cristiano, ma in certo qual modo complementari: il primo sottolinea la necessità di una partecipazione dell'uomo partendo da un punto di osservazione gnoseologico o epistemologico; il secondo è preoccupato di superare lo iato naturale fra l'uomo e Dio, mostrando come a Dio solo spetti quest'azione che si assimila alla nuova creazione. Entrambi gli autori concordano con la soluzione sfumata, offerta da de Lubac al problema del soprannaturale. Ma Rahner sottolinea le condizioni a priori (sebbene dipendenti dal libero intervento divino), mentre Balthasar è piú sensibile al carattere oggettivo dell'auto-rivelazione mediante una figura archetipale, quindi auto-convincente. L'ambito nel quale si pongono è quello della conoscenza naturale di Dio e del suo rapporto con la conoscenza di fede. Un recente contributo lo ricorda a chiare note[61].

In questa linea, a nostro modo di vedere, non si può trovare una soluzione soddisfacente. Non sarebbe forse opportuno far leva sul circolo ermeneutico fra rive-

---

59 L. MALEVEZ, *Presence de la théologie, cit.*, 797; cfr. pure *L'esprit et le désir de Dieu*, « NRT » 69, 1947, 3-31.

60 *La gloire et la croix*, I, 125, 393; *Herrlichkeit* III/1, 817-920; *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 292-276; lettera del 16-6-1972: « Non mi oppongo certo ad una riflessione trascendentale sulle condizioni del soggetto. Ma insisto su due punti: questa riflessione non mi darà mai quanto mi deve essere rivelato da una libertà che mi è esteriore (umana o divina che sia); e l'accesso al soprannaturale non è assolutamente deducibile partendo da simile riflessione (qui approvo e concordo con le posizioni prudenti di de Lubac) ».

61 *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47.

lazione e fede, superando cosí una problematica che oggi rivela evidenti segni di stanchezza? In questo caso si dovrebbe ritenere una *duplice e simultanea* proposizione: *in me* è inscritta la possibilità reale di una percezione; ma *è inscritta* dall'alto, cioè *data, offerta, partecipata.* Nella circolarità derivante dal credere e dal comprendere, il problema è posto *in maniera esistenziale e concreta;* il trascendentale conserva il suo carattere di *possibilità,* come schema a priori inscritto nello spirito incarnato; e *nella sua stessa possibilità* rinvia al creatore e al redentore. Citiamo Henri Bouillard: « Se è vero che la persona ed il destino di Gesú offrono qualcosa di unico, è altrettanto vero che per comprenderli occorre *affidarsi al loro movimento interno;* se è vero che l'esistenza del Cristo ha portato nella storia umana un senso nuovo, è altrettanto vero che per cogliere tale significato, *bisogna accettare le parole dove Gesú ed i suoi testimoni le hanno dette*; se è vero poi che questo significato deve introdurre nella nostra vita una purificazione ed un orientamento nuovo, non se ne potrà comprendere la portata *se non nell'esperienza personale e vissuta di una tale dinamica.* A questo titolo bisogna *credere per comprendere.* Tuttavia questo condizionamento non è un semplice antecedente; al contrario si dovrebbe piuttosto parlare di *immanenza reciproca.* Non si può infatti *legittimamente credere senza discernere la credibilità, cioè il senso.* Beninteso: occorre anche conservare la doppia referenza del comprendere al mistero e all'escatologia: la figura di Cristo rinvia al Dio incomprensibile e alla parusia finale » [62].

---

[62] H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 36-37 (= *Fede o paradosso?*, 57-58); lo stesso autore aveva avuto espressioni particolarmente significative in *Karl Barth, cit.*, III, 100-105 (parzialmente in *Fede o paradosso?, cit.*, 188-195) che però avevano suscitato riserve da parte protestante: A. Dumas, « Th Z » 15, 1959, 227-228; trasposte *in un clima ermeneutico* ci sembrano invece necessarie. Non si tratta cioè di affermare semplicemente la necessità *gnoseologica* della conoscenza naturale di Dio e neppure quella *antropologica* o *apologetica.*
Si tratta di mettere ben in rilievo il *carattere euristico* ineliminabile della conoscenza naturale di Dio, in seno all'interrogazione umana sul *senso* o *significato* della realtà, lasciando impregiudicata la questione dell'origine. Si potreb-

Nel comprendere che tocca il credere è già inscritta e operante una certa pre-comprensione, come pure è presente in una certa forma la mozione interiore dello Spirito (l'*instinctus interior Dei invitantis*); pur autonoma, la sfera del comprendere è un'attitudine; in certo qual modo è conoscenza per connaturalità. Una logica della fede difficilmente può fare a meno di prestare un'attenzione alla struttura antropologica del soggetto credente, proprio poiché è *essa* ad esprimersi nell'esperienza di fede, svolgendo caratteristiche e condizioni che si trovano inscritte nel piú profondo dello spirito incarnato e che la rivelazione cristiana svela nelle loro origini.

Si dà quindi un'*interazione fra i due metodi a livello ermeneutico*; la precomprensione trascendentale resta *a livello metodologico; in nessun caso essa fornisce le determinazioni del dogma e del mistero cristiano*; semplicemente aiuta ad *esprimerle e a tematizzarle a livello riflessivo.* Con il metodo trascendentale ci si limita ad elucidare *il punto di inserzione, senza il quale il verticalismo dell'avvenimento non sarebbe intelligibile.* Tuttavia occorre sottolineare simultaneamente che « non si può pretendere di *dedurre* con necessità rigorosa tutte le proposizioni teologiche da questa sola esperienza di sé come soggetto incarnato » [63].

L'affermazione dell'iniziativa divina è preminente. Presenza a Dio e presenza all'uomo, la teologia non deve dimenticare che il suo compito è di rendere *nostra* la conoscenza del mistero *di Dio.* Balthasar intende re-

---

be anche dire: accettata come origine la rivelazione divina, *in essa* (e non: indipendentemente da essa) deve svolgersi la problematica sulla conoscenza naturale. Lo slancio teologico delle affermazioni di fede non ne esce sminuito (cfr. H. de Lubac, *La foie chrétienne*, Paris 1969, capp. 4, 8, 9; tr. it.: Torino 1972; e H. Bouillard, *La structure théologale du Credo*, in *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris 1969, 327-340 [= *Comprendre ce que l'on croit*, 125-148; *Fede o paradosso?*, 141-163]). Il seguito del discorso chiarisce ulteriormente questo assunto della cui elucidazione siamo debitori in gran parte a Jean-Louis Leuba.

[63] K. Rahner, *Théologie et anthropologie*, 115; cfr. pure L. Malevez, *Presence de la théologie à Dieu et à l'homme*, 797, 799 e *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque. Sur une récente étude de Karl Rahner*, « NRT » 1971, 113-144.

stare fedele a questo programma. Indubbiamente è accaduto che il metodo dell'antropologia trascendentale sia talvolta scaduto ed abbia invaso il campo che dovrebbe essere riservato alla filosofia della religione, dando cosí l'impressione di voler ordinare al desiderio d'essere nell'uomo o all'*inquietum cor* di agostiniana memoria, quanto deve essere ordinato al centro cristologico della testimonianza trasmessaci [64]. Vigile sentinella, Balthasar ha reagito correggendo abusi, eccessi, imperfezioni. Ma nella visione che abbiamo proposto e che pone la discussione a livello ermeneutico, non pensiamo che Balthasar possa trovarne. Dobbiamo tuttavia fare un passo ulteriore.

È necessario assicurarsi un supporto filosofico sia pure soltanto a livelo di analogia, come fa il nostro autore che adotta la dialettica dell'essere-che-si-svela-disvelandosi, rilegandola al tema della partecipazione? Personalmente riteniamo di sí. Innanzitutto rileviamo con A. Dumas che « le bardature filosofiche, lungi dal nuocere all'autonomia della teologia, che è l'ancella concettuale della rivelazione, ausilio riflessivo della predicazione, possono aiutare a comprendere meglio la posta in gioco nel dibattito » [65]. Ed in secondo luogo, rifacendoci a Paul Ricoeur, notiamo che lo schema assunto dal nostro scrittore serve egregiamente la sua intenzione [66]. Balthasar propone infatti a diversi livelli una *ontologia del linguaggio*, esplicita in *Das Ganze im Fragment*, ma già operante in *Wahrheit* e nella *Herrlichkeit*. Possiamo riassumerci cosí: l'azione del dire non si riduce alla struttura degli elementi della lingua, né all'intenzione dei soggetti parlanti; il linguaggio sarebbe va-

---

[64] H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 28-42 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 49-62). Si cfr. la corrispondenza con *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 178-199, 267-273, 275-276.

[65] A. Dumas, in *Procès, cit.*, 166-167 da cfr. con *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 276 e *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 201-210, 263-277 e *passim*.

[66] P. Ricoeur, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 301-319 su cui cfr. il nostro *Linguistica strutturale e problema ermeneutico*, « Teologia del presente » 3, 1973/5, 272-282.

no e vacuo se non affondasse le sue radici ontologiche nella struttura stessa dell'essere; ciò significa affermare delle strutture d'esistenza precedenti il linguaggio e garanti della nostra apertura all'essere concepito come totalità; ed è in questo senso che il linguaggio può essere considerato come avvenimento fondamentale in un processo esistenziale.

Da un semplice punto di vista filosofico è « mediante il linguaggio che le cose penetrano nello spazio d'apertura dell'essere, nello spazio di svelamento in cui l'uomo esercita la responsabilità di soggetto parlante » [67]; ma subito si deve aggiungere: il termine « è sede di una dialettica costante fra quanto si manifesta e quanto noi riusciamo a captare, fra l'apertura dell'essere e la nostra appercezione; tutto ciò che si manifesta passa attraverso la strettoia della parola umana, che è l'atto di violenza del pensatore e del poeta » [68]; tuttavia sempre in maniera tale che « la parola resta contemporaneamente la sottomissione dell'uomo all'apertura dell'essere e la responsabilità del soggetto parlante che preserva l'essere nella sua apertura » [69].

Si giunge cosí ad affermare « una conversione da operare senza soste nella riflessione sul linguaggio: restituire al linguaggio-che-ci-è-rivolto la priorità sul linguaggio-che-noi-possiamo-parlare. In siffatto modo anche il silenzio rileva da una filosofia-della-parola, nella misura in cui il dire significa in primo luogo, tenersi in silenzio di fronte al significato. Essere silenzioso non vuol dire essere muto. Il silenzio indica che la nostra prima relazione al linguaggio è l'ascolto e non la parola » [70].

La trasposizione di questa ontologia del linguaggio in una teologia della rivelazione è ben possibile per due ragioni. Innanzitutto: « Quando la comunità cristiana nella sua professione di fede annuncia che in Cristo

---

[67] P. Ricoeur, *Exégèse et herméneutique*, 316.
[68] *Ibidem*, 316.
[69] *Ibidem*, 316.
[70] *Ibidem*, 316.

il Logos si è fatto carne, essa presuppone uno spazio di comprensione e cioè l'intelligenza — senz'altro vaga ed indeterminata — di ciò che può significare la manifestazione dell'essere nella parola; la predicazione cristiana implica che abbia un senso per l'uomo il fatto che l'essere sia condotto alla parola »[71]. Ed in secondo luogo « senza sincretismo alcuno è possibile discernere una convenienza mutua fra l'*aletheia* greca intesa come svelamento e la *emeth* ebraica intesa come fedeltà e confidenza », cioè fra i due elementi capitali che guidano la strutturazione dei due approcci[72]. Si dà quindi una relazione circolare fra la nozione ontologica di svelamento-nascondimento e la concezione cristiana della rivelazione; in un caso come nell'altro l'essere e Dio non si riducono alla loro manifestazione; ciò che conserva preminenza è *la figura nella sua apparizione* e la dialiettica della libertà (divina e umana) resta intatta con tutta la sua problematicità.

Come scrive ancora Ricoeur: « Vi è un significato maggiore nella parola *Dio* che non nel termine *essere*, innanzitutto perché tale parola riunisce assieme tutti i valori significanti accumulati nelle differenti culture dal simbolismo religioso, valori che ignora una concezione non simbolica dell'essere. Sono queste d'altronde le radici ontologiche del simbolismo ed è a questo livello che il ricorso all'analogia cessa di essere artificiale o gratuito, perché è immesso in questo spazio di gravitazione e diventa una modalità della scoperta e della rivelazione, preservando cosí la verità ed il mistero dell'essere. Ed in secondo luogo perché il termine Dio è centrato su un simbolismo fondamentale, quello della croce. Ora il significato fondamentale di un Dio che si dona in un amore sacrificale per gli uomini, supera ogni significato possibile del termine essere »[73].

---

[71] *Ibidem*, 317.
[72] *Ibidem*, 318.
[73] *Ibidem*, 319; da cfr. con *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 273-274; cfr. H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 117-124, 126-132 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 81-87, 142-147).

Di piú si aggiunge un senso nuovo: « quello della *relazione divina* a noi come giudizio e grazia e quello della *relazione nostra* a Lui come inquietudine e riconoscenza per il suo dono eccellente »[74]. Si può notare come anche qui sia all'opera la *trasposizione del circolo ermeneutico*, dalla sua dimensione tipicamente filosofica a quella teologica[75]. In questo contesto non stupisce che Balthasar sia stato condotto a scegliere come principio strutturante della sua teologia una caratteristica dell'essere, il *pulchrum*, cui riconosce la qualità di *trascendentale* e la cui storia di momenti forti, di oblii, di deviazioni ha scritto nella *Herrlichkeit* III/1[76].

A noi non resta che notare una coincidenza: press'a poco nei medesimi anni in cui Balthasar compone la sua opera, Hans Georg Gadamer propone un rinnovamento capitale nella questione dell'interpretazione, sviluppando un'ermeneutica del linguaggio, che si snoda attorno ad una valorizzazione del circolo ermeneutico e che non esita a riconoscere alla conoscenza estetica un ruolo gnoseologico ed effettivo, integrato nella *Wirkungsgeschichte*[77]. Anche l'ermeneutica di Gadamer è a sfondo ontologico[78] e particolarmente attenta, date le sue fonti, alla storicità dell'uomo e del mondo, messa

---

[74] P. Ricoeur, *Exégèse et herméneutique*, 319; cfr. H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 28-37, 56-63, 92-96, 112-117, 136-139 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 48-57, 105-111, 135-139, 77, 81, 151-154).

[75] Si può rilevare come proprio questo sostrato offra intonazioni particolari alla « teologia in ginocchio », riconoscimento umile nella preghiera che trapassa in azione di grazia, del mistero che avvolge la relazione Dio-uomo. Tuttavia anche in altri contesti è stata sottolineata la funzione dossologica delle formule di fede: si pensi in particolare a E. Schlinck, K. Barth e W. Pannenberg: cfr. *Ritratto di W. Pannenberg, cit.*, 172-173.

[76] *Herrlichkeit* III/1, 184-196 (Platone), 226-251 (Virgilio), 334-352 (scrittori e mistici medioevali), 354-370 (Tommaso: in particolare: 366-370: *Metaphysik als Aesthetik*), 817-847 (Kant: in particolare 831-847: *Das ethisch-aesthetisch Erhabene*), 848-920 (idealismo), 928-940 (*Aesthetik als Wissenschaft*), 943-956 (*Das Wunder des Seins und die vierfache Differenz*), 958-963 (*Das theologische Apriori der Metaphysik*). Cfr. *Verbum Caro. Saggi teologici* I, 105-139, in particolare 109-115, 116-124, 133-139.

[77] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen 1960; II ed.: 1965; trad. it.: Milano 1972 con introduzione di G. Vattimo; dell'introduzione cfr. specialmente IV-XXI, XXIII-XXIX, XXVIII-XLI; della prefazione speciale: XLIII-XLVIII; dell'opera: 132-207, 312-357, 441-559.

[78] H. G. Gadamer, *cit.*, 67-109 (critica di Kant), 110-131, 132-207.

in opera tramite il linguaggio, assunto come mediazione totale [79]. Qualunque possano essere le critiche da rivolgere a Gadamer [80], resta una luminosa coincidenza che segna in maniera indelebile il superamento del kantismo, pur nell'attenzione ai problemi da esso sollevati [81].

Forse dopo la morte della metafisica occidentale proclamata da Nietzsche, Heidegger e Severino, sta spuntando un nuovo sentiero: per Balthasar non può che passare attraverso le acquisizioni del pensiero moderno fino al nucleo del pensiero antico e medioevale, là dove si trova il focolare dell'essere, scoperto come dono, bellezza, splendore [82]. Di qui può irradiarsi un'estetica, una drammatica, una logica sviluppantesi in una teologia-della-storia a carattere integrativo, rispettosa della preminenza divina e dell'autonomia umana, riunite nel circolo d'amore, di fede, di preghiera e d'azione costituito dall'esistenza cristiana dipanantesi nella speranza [83].

3. Esaminando poi l'articolazione interna della teologia nelle singole sezioni non si può non consentire con la *hierarchia veritatum* ivi proposta [84] e con il desiderio

---

[79] H. G. GADAMER, *cit.*, 441-559, in particolare 502-521, 522-540.

[80] Cfr. G. VATTIMO, *intr. cit.*, XXVII-XXIX, XXXVIII-XLI (bibl.: soprattutto H. KUHN, O. BECKER, E. PRZYWARA, A. DE WAELHENS, O. POEGGELER, V. VERRA, H. KIMMERLE, P. FRUCHON, R. E. PALMER, C. BENINCASA dal nostro punto di vista; W. PANNENBERG per la concezione di *Wirkungsgeschichte*; cfr. pure *Ritratto di Wolfhart Pannenberg, cit.*, 92-102) e *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in *La filosofia della storia della filosofia*, Padova 1974, 205-225 (penetrante).

[81] *La gloire et la croix*, I, 374.

[82] *Herrlichkeit* III/1, 366-370, 943-983, e specie 13-39.

[83] *Solo l'amore è credibile*, 113 ss.; *Mysterium Salutis*, VI, 400-404.

[84] Cfr. O. CULLMANN e J. M. BONINO, *Comments on the Decree on Ecumenism*, « The Ecumenical Review » 17, 1965, 93-95, 109-112; J. FEINER, in *L Th K. Das Zweite Vat. Konzil II*, 1968, 88-90; H. MÜHLEN, *Die Lehre des Vatikanum II über die hierarchie veritatum und ihre Bedeutung für den oekumenischen Dialog*, « Th Gl » 56, 1966, 303-335; U. VALESKE, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und nögliche Konsequenzen eines Hinweises im Oekumenismusdekret des II Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München 1968; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in *Kirchliche Lehre. Skepsis der Gläubigen*, Freiburg 1970, 66-72; E. SCHLINCK, *Die Hierarchie der Vahrheiten und die Einigung der Kirchen*, in *Annales de l'Institut Oecuménique de Jérusalem* 1972-1973, 27-42; G. H. TAVARD, *Hierarchia veritatum: A Preliminary Investigatiow*, « Th St » 32, 1971, 278-289; per i testi conciliari: *Unitatis Redintegratio* 2 e 11 e *Dei Verbum* 12.

di mettere in evidenza per quanto possibile l'*historia dispensationis temporalis divinae providentiae* [85] senza rinunciare ai diritti della *theo-loghia* propriamente detta [86]. Senza dubbio Balthasar è fra i teologi cattolici che hanno maggiormente sottolineato l'attenzione alla storia della salvezza, la necessità di una rigorosa concentrazione cristologica, la referenza permanente alla figura umano-divina del Cristo, caratteristiche inalienabili della riflessione teologica contemporanea [87]. E parecchi elementi si possono trovare nel nostro scrittore per illustrare, sia pure in modo personalissimo, quelle che C. Dumont ha chiamato tre dimensioni ritrovate nella ricerca attuale: l'escatologia, l'ortoprassi e l'ermeneutica [88]. Come non sottoscrivere d'altronde all'unità delle scienze teologiche, ottenuta non con una rinuncia al pluralismo o con una riduzione della diversità delle teologie bibliche, ma con riferimento alla trascendenza della figura, che ne è l'origine ultima? Come non apprezzare l'interazione fra dommatica e morale, fra rivelazione e risposta di fede, fra ortodossia e ortoprassi, per quanto questi ultimi termini possano talora prestarsi oggi ad equivoci [89]? Come non accettare una cristologia in stretta connessione con la dottrina trinitaria, resa piú vivida e pregnante dalla dialettica della testimonianza [90]? Come rifiutare i legami fra cristologia, ecclesiologia e vita cristiana? Come non sottolineare il carattere misterioso dell'evento cristico, coprente e fon-

---

[85] Influsso di K. BARTH e O. CULLMANN.

[86] Frutto dello studio dei Padri: specie ORIGENE, GREGORIO, MASSIMO e dei grandi autori medioevali; cfr. H. M. FERET, *La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente*, in *Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges Congar, cit.*, 193-247.

[87] H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 36, 112-117 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 56, 77-81).

[88] C. DUMONT, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique*, « NRT » 92, 1970, 561-591.

[89] Buone chiarificazioni in M. D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, in J. P. JOSSUA, *Theologie et expérience chrétienne*, di J. B. METZ, *La théologie à l'âge de la critique: Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges Congar, cit.*, 51-63, 113-129, 131-148.

[90] Cfr. specialmente T. CITRINI, *Hans von Balthasar*, in *Gesú Cristo rivelazione di Dio, cit.*, 214-222.

dante, in maniera differente, il tempo che va dalla creazione alla parusia [91]?

Certo, qua e là l'abbiamo constatato, si possono mettere gli accenti in modo diverso: taluni temi si vorrebbero approfonditi ed altri sottaciuti o trattati piú sbrigativamente; Balthasar potrebbe rilegare maggiormente le sue innovazioni con la tematica della scuola e dei trattati teologici correnti; una maggiore attenzione dovrebbe essere portata alle scienze umane o alla scienza in generale onde evitare giudizi incompleti; nella teologia della storia alcuni critici rilevano una polemica troppo viscerale nei confronti di un Teilhard e del suo metodo d'integrazione [92]; si è urtati a volte da una lettura spirituale della Scrittura e dalle considerazioni che il nostro autore ne deriva, ad esempio per le varie fasi della vita di Cristo in *Das Ganze im Fragment* [93]; ci si potrebbe inoltre interrogare se la teologia della chenosi con il suo sabbatismo non assuma qua e là punte eccessive, pur in un equilibrio generale che non va dimenticato [94]; infine Balthasar potrebbe approfondire un problema hegheliano per eccellenza, sovente presente nei suoi lavori: come cogliere la religione cristiana tesa fra universale e concreto, fra necessario e contingente, fra assolutamente libero e assolutamente dato [95]?

Tuttavia le osservazioni di dettaglio non possono che sfigurare in una sintesi cosí possente, ricca ed universale come quella proposta con tanto vigore da Bal-

---

[91] In campo cattolico deve essere ricordato qui J. Mouroux, *Le mystère du temps*, Paris 1964 e M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, tr., *cit.*, soprattutto 73-99, 101-111, 127-141, 173-203, 305-246.

[92] Soprattutto O'Donovan e Messier (particolarmente pp. 149-152).

[93] T. Citrini, *cit.*, 203.

[94] T. Citrini, *cit.*, 204-205; L. Boros, « Orienterung » 1969, 246-248; B. Sesboüé, « RSR » 59, 1971, 88-89; P. Valentin, in *Annoncer la mort du Seigneur*, *cit.*, 48; J. K. Riches, « Theology » 75, 1972, 654-655. Si può notare con H. Kueng l'ascendenza hegheliana: *Menschwerdung Gottes*, *cit.*, 652-654 e illustrarla con J. Moingt, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ* e F. Guibal, *La mort du Christ dans la pensée de Hegel*, in *Annoncer la mort du Seigneur*, *cit.*, 5-17, 18-27.

[95] Nella linea di un J. P. Labarriere, *L'existence réconciliée*, Paris 1967,

thasar: non solo perché ad ogni autore è consentito scegliere una sua particolare prospettiva e non solo perché oggi non è possibile essere assolutamente enciclopedici, né invero è necessario, ma anche perché simili osservazioni sono fortemente influenzate dalla personalità del critico che le rivolge, dalla problematica dei suoi studi, da preoccupazioni varie che a loro volta ne limitano o ne inquadrano la portata. D'altronde Balthasar non ha forse sempre insistito con i suoi lettori di andare all'essenziale e di cogliere la dinamica di fondo che può costruirsi in maniera esatta, malgrado imperfezioni ed errori di dettaglio? È quanto ci proponiamo ora.

È certo difficile giudicare una teologia come quella di Balthasar: nonostante numerosissime pubblicazioni ed un lavoro infaticabile, essa è ancora incompiuta, sospesa e quindi in un certo modo sfuggente. Non si può sfuggire all'impressione di un discorso teologico monco, destinato a proseguirsi, ad affinarsi, a levigarsi, a correggere le sue affermazioni con delle negazioni, a relativizzare l'un l'altra le sue proposizioni, a distruggere le sue immagini con altre immagini: ne abbiamo fatto l'esperienza non solamente seguendo la maturazione di un pensiero dinamicissimo, ma pure nella *Herrlichkeit*: tutto si trova nella *Herrlichkeit* I, eppure *Herrlichkeit* II, III/1, III/2/1, III/2/2 non si riducono ad un arricchimento quantitativo o qualitativo a guisa d'illustrazione (anche se tale aspetto è presente), bensí fanno avanzare un discorso che, alla fine, grazie a numerose spirali, ha reso gravido e pregnante uno schizzo tracciato con mano magistrale. Né attualmente è possibile delineare precisamente le relazioni contenutistiche e i punti di vista complementari che esisteranno un giorno fra estetica, drammatica e logica, se Balthasar riuscirà a concludere la sua fatica e soprattutto se la condenserà in un lavoro sintetico.

---

161 ss.; *Histoire et liberté*, « Arch Phil » 1970, 701-718; *L'homme et l'Absolu*, « Arch Phil » 1973, 209-223, 353-371, 569-601.

Cosí leggendo *Herrlichkeit* I e *Das Ganze im Fragment,* per non citare che due volumi caratteristici, ci siamo piú volte chiesti: la rivelazione divina ivi esposta, tiene sufficientemente conto dello stato dell'uomo peccatore e delle conseguenze che simile stato ha per la risposta d'adesione nella fede; non si ha forse un'accentuazione della grazia; la dossologia ben messa in risalto dalla prospettiva estetica non riduce indebitamente la soteriologia?

Oggi, dopo la pubblicazione di *Herrlichkeit* III/2/2 e della *Theologie der dei Tage,* tali inquietudini ci sembrano sorpassate: la sintesi si è notevolmente equilibrata e numerosi passaggi precedenti acquistano un rilievo che prima non era consentito accentuare; oseremmo dire di piú: alcune opere, come la grande monografia su Barth, rivelano oggi tutta la loro profondità teologica e paradigmatica per il cammino percorso dal nostro autore; anzi ci si potrebbe persino chiedere se ora alcune prospettive non sono rovesciate ed interrogarci se ora il peccato non si riveli qua e là troppo forte. Ci é parso utile perciò porre delle questioni limitate ed il campo scelto è quello cruciale dell'ecclesiologia, perché ci permette un discorso globale.

Non intendiamo certo misconoscere gli elementi positivi della teologia balthasariana: la Chiesa si trova rilegata e dipendente da Cristo nel mistero d'amore illuminato dall'azione redentrice; la sua esperienza è quella della sposa che attende le nozze escatologiche con lo Sposo e che tuttavia fin d'ora usufruisce della sua presenza spirituale che tutta l'avvolge; pur immersa nel peccato fino alla radice, essa è la *casta meretrix,* che lo Sposo ha scelto per essere strumento di salvezza e che ha costituito in una funzione mediatrice e necessaria; principio e promessa della nuova creazione, essa geme nell'attesa del Regno e soffre le doglie del parto: per ogni credente che il Signore suo Sposo genera in essa, per tutti i non-credenti cui deve annunciare la salvezza, per il popolo dell'Antica Alleanza da cui proviene, a cui

è legata, verso cui deve rivolgersi in una dialettica insopprimibile, lacerante e redentrice [96]. Nata sotto la croce dal costato di Cristo, non le è possibile essere che *maculata et pressa, semper purificanda, semper ancilla et numquam domina, sub contraria specie*: tutto esclude per la Chiesa una *theologia gloriae* [97].

E neppure vogliamo ignorare il ruolo fondamentale che Balthasar ha giocato per la valorizzazione del laicato nella Chiesa, seppure in una maniera particolare [98]; la pietra miliare che è stata la fondazione di un *istituto secolare* in un tempo in cui si cercavano a tentoni nuove vie [99]; la lotta sostenuta con *Abbattere i bastioni* in un momento in cui la Chiesa era particolarmente restia ad accettare verità scomode e riforme austere; gli scritti e gli sforzi fatti per presentare i carismi come doni dello Spirito, tramite i quali Cristo edifica la sua Chiesa [100].

Ogni ecclesiologia è figlia del suo tempo e Balthasar non lo nasconde: la sua appare tesa fra la polemica protestante e il rinnovamento post-conciliare che s'intravvede tipicamente nell'opera di Hans Küng; questi due poli conducono il nostro teologo ad accentuare in questo campo da un lato l'*assiomatica "cattolica"* e dal-

---

[96] *La gloire et la croix*, I, 471-511; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 11-39, 139-284, 445-494; *La meditazione*, 76-90; per la relazione fra Chiesa ed Israele, oltre quanto detto del rapporto fra le due Alleanze in *La gloire et la croix*, I, 525-545 e *Herrlichkeit* III/2/1, 371-382, cfr. specialmente: *Einsame Zweisprache. Martin Buber und das Christentum*, Koeln 1958; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 285-294; *Il tutto nel frammento*, 251-256 (fortemente influenzato da K. Barth, G. Fessard e Ch. Journet).

[97] *Herrlichkeit* III/2/2, 162-185, 405-453, 476-495; *Mysterium Salutis*, VI, 262-264, 277-284, 324, 400-404; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 189-284; *Il tutto nel frammento*, 7-21; *Pneuma und Institution*, 119-132; ed i lavori su Agostino, Massimo, Bernanos, Schneider, Teresa, Elisabetta.

[98] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 75-137, 311-326, 409-443. Un quadro completo per l'ambiente francese attento soprattutto a Yves Congar: P. Guilmot, *Fin d'une Eglise cléricale?*, Paris 1969; sintesi generale: J. Grootaers, *La fonction théologique du laïc dans l'Eglise*, in *Le service théologique dans l'Eglise, Mélanges Congar, cit.*, 83-112 (storico e teoretico).

[99] *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 409-443; buona presentazione in G. Moioli, *Consacrazione e secolarità: problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?*, « Teologia del presente » 2, 1972/1, 5-30, particolarmente bibliografia (p. 5), documenti del magistero (6-19), problematica teologica (A. Gemelli, Rahner, Balthasar: 20-22), interrogazioni odierne (22-30).

[100] Oltre all'opera su Tommaso, cfr. *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 297-310 nella linea schizzata e seguita anche da K. Rahner.

l'altro il *tradizionale sensus ecclesiae;* cosicché il *sentire cum ecclesia* si colora di prospettive particolari [101].

È normale trovare sotto la penna di Balthasar i temi cari alla teologia cattolica sollecitata dalla teologia protestante: Scrittura e Tradizione, Tradizione e tradizioni, formulazione della fede e ruolo del magistero ecclesiastico [102], funzione ed ufficio di Pietro [103], intima connessione fra Chiesa e sacramenti. Ed è pure chiaro che la risposta balthasariana si fonda su una questione che è a monte della contestazione propugnata dalla Riforma e del rinnovamento odierno: *la relazione fra istituzione ed avvenimento, fra Chiesa e Spirito.* Balthasar scrive: « È impossibile che la Chiesa, sposa e corpo di Cristo, abbia al di sopra di essa un'istanza diversa dal suo Sposo ed in lui, dal Dio Trinità; essa lo porta con sé come il Santo vivente in quel tempio che essa stessa è; per conoscerlo non deve far altro che interrogare il suo spirito, che è simultaneamente Spirito di Cristo e Spirito della Chiesa » [104].

Non siamo forse in presenza della tesi cattolica tradizionale secondo la quale, almeno nella nuova economia, *l'avvenimento non può esistere al di fuori dell'istituzione;* ciò che significa, in altri termini, che dopo l'inaugurazione dei tempi nuovi *gli avvenimenti divini che intrecciano la storia non possono essere ritenuti come autentici e teologicamente legittimi se la gerarchia ecclesiastica non li sanziona conferendo loro una piena validità spirituale;* o ancora che *ogni conflitto fra istituzione ed avvenimento è escluso* [105]? Tesi ben netta alla quale la Riforma protestante ha rimproverato un incameramento dello Spirito, un'oggettivazione dello Spirito che sfocia nella celebre frase: *ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia,*

---

[101] Es.: *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 11-39.

[102] Es.: *La gloire et la croix,* I, 445-471, 493-511.

[103] Es. *La gloire et la croix,* I, 479-482; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 153-179; *Punti fermi,* 168-176, 321-332; *Pneuma und Institution,* 162-200; 201- 235.

[104] *La gloire et la croix,* I, 461.

[105] Cfr. un esempio caratteristico in J. HAMER, *Une théologie du dualisme chrétien,* « NRT » 1951, 275-281 (recensione a J. L. LEUBA).

un'istituzionalizzazione della promessa [106]. E la scelta protestante ha spesso sottolineato che secondo la testimonianza scritturistica, *l'avvenimento è e resta sempre primordiale in riferimento all'istituzione che trae continuamente da esso la totalità della sua esistenza,* scadendo (o almeno rischiando di ridursi) ad un *attualismo evenemenziale,* per il quale l'istituzione *non può esistere* se non in costante dipendenza dall'avvenimento, almeno dopo la chiusura della storia canonica [107].

Certo il pensiero di Balthasar è sfumato; tuttavia non esita a schierarsi per la posizione cattolica classica e l'esempio piú chiaro è forse proprio quella recente operetta dal titolo sintomatico: *Der antirömische Affekt*; sebbene la relazione fra cristologia ed ecclesiologia derivi piuttosto dalla redenzione e non talmente dall'incarnazione, un parallelo sussiste che finisce per trasformare la *theologia crucis* piú volte proclamata in una segreta *theologia gloriae* [108].

A questo punto della ricerca ecclesiologica, dopo la riflessione operata dal Vaticano II sul mistero della Chiesa e la discussione suscitata dall'opera di Hans Küng [109], non ci pare inopportuno chiedersi se il tempo non sia venuto di rileggere un prezioso volume di J. L. Leuba e di porre in opera un'irriducibile dialettica *istituzione-avvenimento* [110]. Non sarebbe forse superare

---

106 Cfr. in modo nettissimo V. SUBILLA, *I tempi di Dio, cit.,* 229-237; ci permettiamo di rinviare alla nostra reazione: *L'esprit et l'Eglise dans un nouveau livre de Vittorio Subilia,* « Mél Sc Rel » 29, 1972/3, 139-147, soprattutto 144-147 che oggi però sfumeremmo maggiormente.

107 Esempi caratteristici: A. DUMAS, *Remarques sur une exégèse oecuménique,* « R H Ph Rel » 1950, 311-323 e G. CASALIS, *L'événement et l'institution!,* « Verbum Caro » 1950, 137-143: entrambe recensioni critiche dell'opera di J. L. LEUBA: v. *infra.*

108 Es. di critica in V. SUBILLA, *I tempi di Dio, cit.,* 234, 317 ss.

109 H. KUENG, *Die Kirche,* Freiburg 1967; trad. it.: Brescia 1969, che ha suscitato la bella raccolta di H. HAERING - J. NOLTE hrs, *Diskussion um Hans Kueng Die Kirche,* Freiburg 1971; trad. it.: Brescia 1973. Per i commenti all'ecclesiologia della *Lumen Gentium* cfr. solamente G. BARAUNA ed., *La Chiesa del Vaticano II,* Firenze 1966 e G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère,* 2 voll., Paris 1967, 1969; trad. it.: Milano 1969.

110 J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Evénement. Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament,* Neuchâtel-Paris 1950; *L'Institution et l'Evénement: défense et illustration,* « Verbum Caro » 1951, 105-107 (= *A la découverte de l'espace oecuménique,* Neuchâtel-Paris 1967, 28-46).

una contrapposizione, sostituendola con una polarizzazione [111]? Non significherebbe rispetto piú profondo per la storicità dell'economia che si svolge nel tempo, presa di coscienza piú acuta delle conseguenze ecclesiologiche del dogma calcedonese, accettazione umile e riconoscente di una dualità insopprimibile [112]?

Per evitare fraintendimenti citiamo un lungo passaggio di Jean-Louis Leuba: « *L'opera di Dio è istituzione*: Dio depone la sua opera negli elementi della sua creazione scelti da lui stesso; ha scelto Adamo, l'uomo, per farne il depositario per eccellenza della sua opera; la linea di elezione continua con Noé, Abramo, Davide, Giuseppe, fino al Cristo; Cristo stesso a sua volta conferma siffatta elezione scegliendo i dodici, rappresentanza del popolo eletto ed indirizzandosi per prelazione ai Giudei. Nell'istituzione l'azione divina è legata alle creature elette: Dio non si rinnega. *Ma l'opera di Dio è anche un avvenimento*. Al di fuori dell'istituzione che egli stesso ha stabilito, Dio agisce mediante la sua potenza sovrana. La concezione del Cristo avviene al di fuori della linea dinastica della casa di Davide; il suo ministero si costituisce fuori di Gerusalemme e della Giudea; la sua signoria si attesta fuori della città santa; cosí pure l'origine dell'apostolato di Paolo è indipendente dall'apostolato istituzionale dei dodici ed i pagani sono convertiti all'evangelo al di fuori del popolo d'Israele. Nell'avvenimento l'azione divina non è legata alle creature elette: Dio resta sovrano e libero. *Tuttavia l'istituzione e l'avvenimento, i due modi dell'opera divina, pur distinti non sono separati né contraddittori; piuttosto sono uniti; si compiono mutualmente; procedono entrambi dalla medesima volontà divina*. L'istituzione senza l'avvenimento è comparabile ad un seguito

---

[111] J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, 121-124; *A la découverte de l'espace oecuménique*, 45-46; in una nota di quest'articolo (p. 44) Leuba ricorda al lettore la data iniziale; anche dopo il Vaticano II tuttavia la proposta ci pare ben fondata.

[112] J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, 14-28, 29-45, 118-120; *A la découverte de l'espace oecuménique*, 46.

di zeri. L'avvenimento senza l'istituzione potrebbe essere assimilato ad un uno. Mediante l'unione costante dell'istituzione e dell'avvenimento, Dio pone l'uno dell'avvenimento davanti allo zero della istituzione. L'uno dell'avvenimento valorizza cosí di colpo gli zeri dell'istituzione; ma reciprocamente, questi presentano all'avvenimento una materia da valorizzare: il vasto e ricco contenuto divino deposto nell'istituzione »[113].

Bisogna ben rilevarlo: « Il dualismo dell'istituzione e dell'avvenimento, lungi dal creare una separazione nel Cristo, nell'apostolato, nella Chiesa, è al contrario la condizione della loro unità »[114]; è una maniera eccellente (forse l'unica che ci è data intravvedere ora) per prendere piú vivamente coscienza della signoria del Cristo e delle libere disposizioni dello Spirito[115]; è la condizione per valorizzare la forza e la dinamica dell'avvenimento, senza legarlo *con una relazione di necessità subordinata* all'istituzione[116].

Citiamo ancora Leuba: « Come Cristo è unito alla Chiesa senza però identificarsi con la Chiesa né questa con Cristo, come l'uomo è unito alla donna senza che tuttavia il matrimonio faccia dell'uomo una donna né della donna un uomo, cosí sono uniti istituzione ed avvenimento, senza che siano abolite le specificità dell'una e dell'altro »[117].

Si apre cosí la possibilità di una teologia dello Spirito Santo assai piú ricca di quella generalmente presentata, che vorremmo far intravvedere citando una forma antica del terzo articolo del Simbolo: *credo in Spiritum Sanctum in sancta Ecclesia*: come sempre « lo slancio teologale si porta verso un nome divino

---

113 J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, 113-114.

114 *Ibidem*, 114.

115 J. L. Leuba, *À la découverte de l'espace oecuménique*, 44.

116 J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, 120-121; *À la découverte de l'espace oecuménique*, 44 denuncerebbe in questo caso un « monismo dell'istituzione ».

117 J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, 120.

118 H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit*, *cit.*, 139-140 (= *Fede o paradosso?*, *cit.*, 154-155); cfr. pure P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.

(*in* con l'accusativo) che riceve successivamente determinazione grazie al suo punto d'impatto nella realtà umana (*in* con l'ablativo). Questa realtà è qui la Chiesa, la comunità visibile di quelli che credono in Cristo (comunità inseparabile dal popolo che ha creduto nella promessa). Osserviamo subito che la Chiesa *non è un termine del movimento teologale*; Padri della Chiesa e teologi lo hanno spesso sottolineato: non si crede nella Chiesa come si crede in Dio; si crede *in* Dio (*in Deum*) *all'interno* della Chiesa (*in Ecclesia*); o piú esattamente si crede nello Spirito che unifica e santifica la Chiesa »[118]. Questa non può pretendere d'inglobare o di guidare lo Spirito che è Signore e che dà la vita (*dominus et vivificans*); può solo pregarlo: *veni, Sancte Spiritus, creator Spiritus*; è costretta a riconoscere che lo Spirito soffia dove vuole: « occorre ricordare che se lo Spirito sorto dal Padre in Cristo è designato (nel simbolo) in riferimento alla sua azione nella comunità visibile (che è la Chiesa), la pienezza della sua azione va oltre questa comunità, oltre la sfera nella quale è designato »[119].

Applicando all'ecclesiologia questi criteri si potranno affrontare i problemi che abbiamo elencato in maniera rinnovata[120]; certamente: il cammino è lungo, le interrogazioni sono gravi, tutta una riflessione secolare deve essere ripensata e ristrutturata in campo cattolico come in campo protestante[121]; i rischi sono grandi, ma si supererebbe infine un'alternativa finora senza vie d'uscita[122].

---

[119] H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit, cit.*, 141 (= *Fede o paradosso?, cit.*, 156).

[120] Alcuni esempi in una letteratura immensa: J. L. LEUBA, *A la découverte de l'espace oecuménique, cit.*, 100-106, 116-119, 120-135, 136-144, 186-199, 200-213, 214-233; AA. VV., *Catholiques et protestants*, Paris 1964; AA. VV., *Rome nous interpelle*, Neuchâtel-Paris 1967 (soprattutto O. CULLMANN, K. SKYDSGAARD, E. SCHLINCK); AA. VV., *Vatican II: points de vue de théologiens protestants*, Paris 1967 (soprattutto J. BOSC e M. FERRIER-WELTI); O. CULLMANN, *Vero e falso ecumenismo*, Brescia 1972 (edizione aumentata).

[121] J. L. LEUBA, *A la découverte de l'espace oecuménique*, 116-117, 173-176.

[122] *Ibidem*, 37-40, 44-46.

Balthasar ha sentito prepotentemente (e volumi come *Punti fermi* o *Der antirömische Affekt* lo confermano) tutta la portata della discussione ecclesiologica odierna; ha colto il nerbo della riflessione rilegando con la concezione sacramentaria Chiesa e Spirito; ha optato decisamente per l'assiomatica cattolica tradizionale che pone l'*ecclesia invisibilis* nella *ecclesia visibilis,* pur non riducendola ad essa, come mostra indirettamente la polemica sul cristianesimo anonimo, risolta nella linea di de Lubac.

Proponendo di rileggere Jean-Louis Leuba non pretendiamo certamente che tutti i problemi siano risolti d'un colpo e che un *consensus* possa stabilirsi su tutti i punti che attualmente costellano i dibattiti ecumenici; solo suggeriamo il superamento di una contrapposizione secolare; o meglio l'apertura di un'indagine che non consideriamo infedele allo spirito neotestamentario.

Nuove vie sarebbero aperte anche per la valutazione cattolica della Riforma e delle sue tesi fondamentali, soprattutto quella concernente il ruolo di Pietro e dei suoi successori. Balthasar ha studiato profondamente Karl Barth; ne è stato marcato in mille modi; non ha lasciato passare occasione per dimostrargli la sua riconoscenza. Possiamo dire ugualmente che è al corrente delle posizioni protestanti contemporanee e abbiamo visto che molti punti della sua teologia concordano con esse. Tuttavia l'impressione di un giudizio globale assai imperfetto sulla Riforma classica (in particolare su Lutero) segue il lettore dell'opera balthasariana. Non che il nostro autore non conosca i Riformatori; piuttosto prova nei loro confronti una specie di complesso ancestrale. Al di là di giudizi ricevuti dall'insieme della storiografia cattolica (e di cui taluni ritornano con rara monotonia) sta un fatto che Balthasar non può perdonare: l'aver spezzato la tunica inconsutile del Cristo. Per quanto ossessiva possa essere l'ombra del monaco di Wittemberg o del riformatore di Ginevra, per

quanto materna possa essere la sollecitazione del teologo per i fratelli separati, resta una valutazione indelebile: la Riforma non può essere un bene voluto da Dio; può essere solo un male, da cui il Signore può certamente trarre del bene; ma in se stesso un simile avvenimento non può che essere una ferita grave, dannosa, non richiesta.

Si vede subito come questo giudizio sia coerente con l'ecclesiologia balthasariana: la Riforma protestante non può essere *in se stessa* « portatrice di promesse divine per l'istituzione gerarchica »; tale evento « non contiene nulla di buono *che già non si trovi nella Chiesa di Pietro* o che Dio non possa suscitare *all'interno di essa, senza che vi sia bisogno d'importarlo dal di fuori* »; per essere suscettibile d'integrazione « occorre che un avvenimento affondi le sue radici *nell'istituzione* o per lo meno *s'inscriva nella continuità immanente della tradizione* » [123].

Se invece si adotta la dialettica che abbiamo cercato di proporre seguendo Leuba e che ci pare confermata da una riflessione sul terzo articolo del simbolo, le cose potrebbero mostrarsi differentemente. Certo ogni frattura è un male in cui è all'opera il *diabolos,* il separatore appunto; tuttavia ci si può chiedere se lungo il corso della storia troppo sovente non si ponga uno iato quasi incolmabile fra la Chiesa creata dall'azione sovrana di Dio (e come tale santa ed irreformabile) e la Chiesa che gli uomini sono chiamati a costruire nel tempo (e come tale peccatrice e riformabile); e che quindi non si dia la possibilità di una riforma autentica costituita da « un ritorno della Chiesa alla sua vocazione propria, dal suo pentimento per aver mal corrisposto a questa vocazione, per avere mal occupato il suo posto e persino per averlo abbandonato » [124].

---

[123] *Ibidem,* 43-44.

[124] Ci ispiriamo qui alle opere di J. J. Von Allmen: *Une réforme dans l'Eglise: possibilità, critères, acteurs, étapes,* Gembloux 1971 (citazione p. 21) e *La Chiesa locale* (in coll. con E. Lanne), Roma 1972, 69-114; ma cfr. pure J. L. Leuba, *À la découverte de l'espace oecuménique, cit.,* 177-185 piú sfumato.

Una riforma di questo genere che non è frutto di disperazione o di scetticismo, ma di amore ardente e di fedeltà [125], può significare anche, in un particolare momento storico, una rottura che dovrebbe essere considerata come *un male necessario*; il che vuol dire che « non tutte le divisioni storiche sono necessariamente degli attentati contro la Chiesa » [126]; e che « vi sono differenti specie di scismi e che non tutti sono condannabili » [127]. E superato il momento delle reciproche scomuniche, *le divisioni storiche non si trasformano forse in proposte di ecclesialità reciproca fatte da una Chiesa locale ad un'altra Chiesa locale* [128]?

Siamo consci che una siffatta visione presuppone un rinnovamento totale del principio ecclesiologico romano, poiché esige che nessuna Chiesa si arroghi il titolo di *mater et magistra omnium ecclesiarum*, applicandosi cosí *unilateralmente* quanto il Nuovo Testamento attribuisce alla Chiesa indivisa [129]; essa esige soprattutto che si continui nella strada timidamente aperta dal decreto *Unitatis Redintegratio* [130] e si prospetti l'unità cristiana in maniera piú coraggiosa [131]; in una sola parola, essa richiede che si accetti tutta la portata dell'avvenimento e che ci si rifiuti di bloccarlo nell'*ephapax* dell'incarnazione (*trasferito ecclesiologicamente*) come

---

[125] J. J. von Allmen, *Une réforme dans l'Eglise*, 12, 22, 65-83.

[126] *Ibidem*, 23.

[127] *Ibidem*, 24.

[128] *Ibidem*, 22-27, 38-39, 82-84; *La Chiesa locale*, 79-86, 94-96, 102, 107-112.

[129] Questo punto ci pare capitale ed è stato assai poco rilevato dai teologi cattolici: la nostra situazione è quella di una *Chiesa divisa, anche se vi è una sincera ricerca dell'unità*: approviamo in tutto la posizione di J. J. Von Allmen, *Une réforme dans l'Eglise*, 38-39 e di J. L. Leuba, *A la découverte de l'espace oecuménique*, 176, 179-185. È chiaro come in questa linea si possa riprendere anche la questione che anima *Der antirömische Affekt* e cioè come integrare il papato nell'insieme dell'ecclesiologia e quale funzione riconoscergli. Ma questo esulerebbe dal nostro proposito. Cfr. Y. Congar, « R Sc Ph Th » 59, 1975, 505.

[130] *Unitatis Redintegratio*, 2, 3, 4, 6, 19.

[131] *Lumen Gentium*, 8: « Haec est unica Christi Ecclesia, quam in symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur, quam Salvator noster post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit, eique ac ceteris apostolis diffundendam et regendam commisit et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit. *Haec Ecclesia*, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit in Ecclesia catholica* »; cfr. G. Philips, *trad. cit.*, vol. I, 107-111, specialmente 111.

pure nella Riforma (*considerata allora come momento insuperabile*).

Leuba e von Allmen possono aiutare la riflessione del cattolico, anche se per ora una maturazione lenta, esigente e non impaziente è necessaria [132].

Accanto a questi problemi che coinvolgono punti capitali della discussione odierna e che possono condurre ad una nuova immagine della Chiesa pur nell'assoluta fedeltà alla volontà del Signore [133], ve ne sono altri che intendiamo brevemente sfiorare. Il primo concerne la relazione assai stretta che Balthasar pone fra ecclesiologia e mariologia [134]. Certo il nostro autore è fra coloro che hanno salutato con entusiasmo l'inserimento della mariologia nella costituzione *Lumen Gentium;* è stato un gesto teologico importante poiché ha ridimensionato degli aspetti divenuti nel corso della riflessione ante-conciliare delle vere escrescenze; tuttavia oggi è possibile porsi una questione differente: l'inserimento conciliare non ha forse rafforzato il principio cattolico tradizionale per la mariologia; non ha forse sottolineato la *funzione attuale* di Maria; non ha aperto le porte alla dichiarazione pontificale (sostenuta da molti padri conciliari) sulla Vergine Madre della Chiesa, in forza della maternità spirituale esercitata sui credenti? Balthasar non è forse nella stessa linea allorché rileva l'*esperienza della Chiesa come esperienza mariale,* a livello di figura soggettiva e di figura oggettiva [135]?

---

[132] Cfr. la nostra reazione alle due opere di J. J. VON ALLMEN in « Studia Patavina » 20, 1973/1, 115-121, 161-165. Cfr. pure K. SKYDSGAARD, *La Réformation en tant qu'évenement oecuménique,* « Oecumenica » 1969, 230-250; O. CULLMANN, *Vero e falso ecumenismo,* Brescia 1972 (edizione aumentata); W. PANNENBERG, *Unità della Chiesa e unità dell'umanità,* « Humanitas » 1974, 413-428; molto vicine a queste posizioni sono quelle di G. ALBERIGO, *Nuove frontiere della storia della Chiesa,* in H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa,* tr., Brescia 1973, 7-30 (cfr. la nostra reazione positiva in « Nicolaus » 2, 1974, 396-400).

[133] J. J. VON ALLMEN, *Une réforme dans l'Eglise,* 11-27, 65-84, in particolare 13-16; J. L. LEUBA, *À la découverte de l'espace oecuménique,* 153-169 e *passim.*

[134] Sul rinnovamento mariologico: S. NAPIORKOWSKI, *Où en est la mariologie,* « Concilium » 29, 1967, 97-112; H. KOESTER, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.,* II, 351-370; R. LAURENTIN, *Bulletins,* « La Vie Spir » 1966, 735-750; 1968, 581-602; 1970, 616-642; e soprattutto « R Sc Ph Th » 54, 1970, 269-328; 56, 1972, 433-491; 58, 1974, 67-102.

[135] *La gloire et la croix,* I, 286-289, 471-482, specie 476, 478; *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, 153-161; *Der antirömische Affekt,* 164 ss.

Anche qui non intendiamo sminuire il grande passo che la teologia cattolica ha compiuto, sebbene non si possano scordare le reviviscenze post-conciliari nella pietà mariale. Ma come sempre la vita è dinamica: possiamo dire con Balthasar che l'esperienza mariale è elemento inalienabile dell'esperienza ecclesiale (senza la quale cioè la Chiesa non potrebbe comprendere se stessa, poiché cosí è dato nell'armonia stabilita dalla rivelazione, in un cerchio dialettico che s'instaura fra Maria, Pietro e Giovanni) oppure dobbiamo contestare l'esistenza stessa di una mariologia?

Karl Barth l'ha rilevato con vigore: non basta riformare e presentare diversamente il trattato; non basta *rilegarlo* profondamente alla cristologia o all'ecclesiologia o ancora all'antropologia; bisogna piuttosto interrogarci sul ruolo che la Vergine gioca nella storia della salvezza. Se si accetta una funzione attuale, non limitata storicamente, allora il principio cattolico sussiste ed ha ragione di svilupparsi: Balthasar ce ne avrebbe anzi dato un esempio di gran classe per il suo equilibrio; se invece si ammette *un ruolo storicamente limitato* (per quanto grande ed unico possa essere e per quanti " privilegi " possa comportare), allora l'assiomatica cattolica concernente la *maternità spirituale* deve essere riveduta.

Si pone qui nuovamente un problema grave: la mariologia non incamera forse nella teologia e nella pietà cattolica quanto rileva da una corretta riflessione sull'azione dello Spirito Santo [136]? Non si affermano qui in maniera indebita esperienze archetipali che la psicanalisi attribuisce a ragione ad una sfera particolare del " sacro " (intendendo questo termine nella sua accezione negativa), che esattamente il messaggio neotestamentario è destinato a " desacralizzare " impietosamente [137]?

---

[136] Discussione in R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, « NRT » 1967, 26 ss. che tuttavia non risolve i problemi.

[137] Es. in R. LAURENTIN, *Foi et mythe en théologie mariale*, « NRT » 1967, 281 ss. e *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, « NRT » 1967, 485 ss.

Non intendiamo rimproverare a Balthasar di aver impiegato come esperienze e figure la vita di fede di Maria, Pietro, Giovanni; anzi il nostro scrittore ce li ha presentati giustamente come archetipi e non semplicemente come vaghi modelli; tuttavia, almeno per Maria e Giovanni (ponendosi diversamente il problema della successione apostolica), non bisogna forse limitarsi al ruolo preciso da essi svolto nella storia della salvezza, all'epoca cruciale che fu la loro [138]?

Il secondo punto concerne l'interpretazione balthasariana del fenomeno post-conciliare. Balthasar ha ragione richiamando le grandi linee di una riforma nella santità; ugualmente concordiamo con lui nella preminenza da offrire ad una riforma personale, punto di partenza per la *militia Christi* nel mondo di quaggiú; ancora siamo reticenti come lui di fronte al fenomeno della secolarizzazione che non può non essere assunto in tutta la sua dialetticità e problematicità [139]. L'ironia di *Cordula* o di *Der antirömische Affekt* deve colpire tutti come uno schiaffo salutare, poiché se il sale diventa insipido, a che mai si potrà ricorrere: è necessaria dunque una vigilanza continua, una purificazione incessante, una riflessione ardita lungi dagli slogans e dal carattere demagogico di troppe pubblicazioni post-conciliari.

Sulla sacralità adottiamo le posizioni moderate di J. J. Von Allmen, *Il culto cristiano e la sua importanza per il mondo*, in *Una Chiesa per il mondo. Miscellanea per il Card. M. Pellegrino*, Bologna 1974, I, 483-513; P. Ricoeur, E. Lanne, P. Prini, H. Bouillard, J. Brun, E. Leviñas, J. L. Leuba, C. Geffré, S. Breton, A. De Waelhens, A. Vergote, in *Le Sacré: Etudes et recherches*, Paris 1974 e *Perspectives sur le sacré*, Paris 1974 (Colloquio Castelli: Roma 1974).

[138] Cosí noi approviamo completamente K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, tr. it., Torino 1966, 75-78; J. J. von Allmen, *Séminaire de Mariologie*, in *Annales de l'Institut Oecuménique de Jérusalem* 1972-1973, 163-171; G. Miegge, *La Vergine* Maria, Torino 1965.

[139] Nella linea di *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970; A. Gesché, *Essai d'interprétation dialectique du phénomène de la sécularisation*, « R Th Louv » 1, 1970, 268-288; P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, trad. fr., Paris 1971, 171-266; A. Durand, *Sécularisation et présence de Dieu*, Paris 1971; C. Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisatoin. Essai critique*, Gembloux 1972. Troppo positivo ci pare invece H. Muehlen, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung fuer die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderbon 1971. Troppo negativo e riduttore R. L. Richard, *Teologia della secolarizzazione, trad.*, Brescia 1970.

Il grido di *Cordula* non è quello di un integrista amaro, incapace di seguire l'evoluzione dei tempi; piuttosto è quello ingrato della sentinella che si pone come spia della cristianità e come pungolo nella carne. Non è l'espressione talora feroce di un " puro " riecheggiante il donatismo: Cordula, vergine transfuga e poi martire per aver attinto il coraggio nella riflessione e nella preghiera, è l'immagine di quella *casta meretrix* cui il nostro autore ha consacrato le sue pagine migliori, è lo specchio dell'esistenza cristiana di ogni giorno [140]. Non è neppure, malgrado talune pagine dolorose, una parola disperata [141]. Il nostro consenso non può che essere vigoroso.

Ma proprio per questo sorgono talune perplessità: non concernono solamente la verve polemica di *Chi è il Cristiano?*, *Cordula* o altri articoli minori; neppure i processi d'intenzione che *Punti fermi* come pure *Cordula* non esitano a mettere in opera qua e là; nemmeno le preferenze legittime che Balthasar può avere e che il critico, per altre esperienze, è portato a non apprezzare: sarebbero elementi troppo soggettivi; esse concernono pure qui una particolare concezione ecclesiologica, nella linea di quanto abbiamo visto finora. Non è forse troppo diffidente Balthasar nei confronti di tutto quanto suona rinnovamento? La sua distinzione fra aggiornamento e riforma non lo spinge forse in una posizione polemica, pronta a sottolineare il negativo e a definire come *confusione e deperimento della riflessione teologica,* quanto è piuttosto ricerca di vie nuove? Soprattutto non vi è forse un rifiuto di mettere in questione tutta un'assiomatica cattolica, giudicata irriformabile nella sua sostanza?

Il rispetto per la vocazione particolare che Balthasar ha vissuto con la fondazione dell'*Istituto Secolare*

---

[140] *Cordula ovverossia il caso serio,* 21. Cfr. anche J. RATZINGER, *Christlicher Universalismus. Zum Aufsatzwerk Hans von Balthasar,* « Hochland » 54, 1961-1962, 68 ss.

[141] *Cordula ovverossia il caso serio,* 14, 125, 127-129, 141-144.

con Adrienne von Speyr, non deve impedirci di porre un'ulteriore questione: non resta forse Balthasar impigliato in una valorizzazione eccessiva del laico consacrato nell'Istituto Secolare, che trapassa facilmente in una visione in cui quanto è dirimente non è piú la libera vocazione ed il carisma di ciascuno, quanto piuttosto lo " stato " che occupa fra i membri del popolo di Dio? Non siamo forse davanti ad un problema ecclesiologico maggiore [142] che ha il suo riverbero pure sulle questioni attuali concernenti il sacerdozio [143]? E non si chiude forse Balthasar inconsapevolmente in una cerchia ristretta, un po' aristocratica, che lo rende insensibile a certe dimensioni che, in certi limiti, dovrebbero essere accettate [144]?

È difficile rispondere a questi interrogativi che nascono quasi spontaneamente leggendo taluni saggi balthasariani; in altri lavori, come in quello meraviglioso su Guardini o in *Die Wahrheit ist symphonisch*, soffia un nuovo clima che rende parzialmente inutili le questioni poste; e poi la vita accanto a Balthasar sarebbe l'unico mezzo per dirimere questa problematica; la si assuma quindi con beneficio d'inventario e con le riserve del caso.

4. Concludendo l'introduzione abbiamo detto la nostra ambizione al lettore: mediante un'analisi a volte minuziosa ed assimilabile quasi ad un riassunto dettagliato, costruire un'impalcatura, suscettibile di svelarci i grandi assi della teologia balthasariana, su cui portare la nostra attenzione e la nostra discussione. Al termine della fatica il lettore proverà forse con noi un'impressione: quella foresta che ci pareva smisurata e vastissi-

---

[142] Cfr. G. Moioli, *Consacrazione e secolarità*, « Teologia del presente » 2, 1972/1, 21-30, specialmente 21-22, 27-29.

[143] Es. *Punti fermi*, 177-187, 188-196, 197-205, 207-245, 309-319; *Pneuma und Institution*, 340-383.

[144] Alcuni esempi sono proposti da K. Rahner, in *Bilan de la théologie du XX siècle, cit.*, II, 910-932; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie, cit.*, 43-66, 83-121; e nel nostro articolo: *Rassegna di studi sulla teologia politica*, « Humanitas » 1972, 444-448, soprattutto 448.

ma, si è arricchita di mille sentieri e nessuno di essi si perde nel vuoto; piuttosto tutti confluiscono in alcune grandi strade che formano una rete coerente, un disegno sicuro, un tracciato magistrale. Ora si può togliere l'impalcatura, poiché essa può divenire un intralcio; la teologia balthasariana spicca con la sua luce e con la sua forza e non abbisogna piú di guide né di sostegni; opere sacrificate nella nostra indagine possono assurgere ad un nuovo studio e ad una nuova valorizzazione.

Accanto all'ammirazione per il vigore speculativo e l'erudizione balthasariana, abbiamo posto qua e là delle interrogazioni fondamentali; ad alcuni sembrerà persino che esse scuotano l'edificio; invero non è cosí. Ogni teologo è un punto di passaggio: a suo modo, se marca il suo secolo come il nostro scrittore, è quanto Barth scrive di Hegel: una speranza, una tentazione, una delusione. Nessuno sfugge a questa regola. Per questo una critica è possibile. Né potrebbe essere diversamente poiché il teologo ansiosamente deve ricercare una fedeltà a quanto sempre lo supera. Ma dopo le interrogazioni non ci sembra possibile concludere diversamente da Karl Rahner: « L'opera balthasariana è ancora in condizione d'avvento e di semente: sparsa nel campo della Chiesa, fruttificherà molto piú di quanto ora ci è dato vedere; è un augurio ed una ferma speranza » [145].

---

145 K. Rahner, *Hans von Balthasar*, « Humanitas » 1965, 885.

Nota bibliografica

I - REPERTORI BIBLIOGRAFICI

II - BIBLIOGRAFIA DI BALTHASAR

A. *Repertori bio-bibliografici*

B. *Antologie*

C. *Opere fino al* 1964 (*scelta*)

D. *Opere* 1965-1975

E. *Collane dirette da Balthasar*

III - BIBLIOGRAFIA SU BALTHASAR

A. *Articoli e contributi generali*

B. *Qualche recensione significativa*

La presente bibliografia intende essere uno strumento di lavoro: ciò spiega la sua fattura elaborata e le ripetizioni cui è soggetta, non volendo obbligare il lettore a fastidiosi rimandi. Si compone di tre parti: repertorio bibliografico (I); opere di Hans Urs von Balthasar (II); lavori su Hans Urs von Balthasar (III).

La seconda parte si suddivide a sua volta in varie sezioni: repertori bio-bibliografici (A); antologie (B); opere fino al 1964 (C); scritti fra il 1965 ed il dicembre 1975 (D); collane dirette da Balthasar (E). Per le sezioni (A) e (C) siamo completamente debitori alla bibliografia di B. Widmer (I); per (D) intendiamo continuare questo lavoro; per (E) lo aggiorniamo solamente.

All'interno della sezione (C) si ha un ulteriore frazionamento: volumi (a); articoli (b); collaborazione ad opere collettive (c); raccolte di testi e traduzioni (d). Per i volumi diamo la lista esaustiva; per (b-c-d) solo una abbondante scelta significativa. Si noti che per non ripetere il lavoro della Widmer, non abbiamo citato nel paragrafo (b) gli articoli ora raccolti in volume e perciò figuranti con la semplice indicazione cronologica in (a). Invece abbiamo aggiunto al paragrafo (b) talune importanti recensioni curate da Balthasar. Per il resto ci si riferirà alla bibliografia di B. Widmer che segnala pure tutte le traduzioni. Noi ci limitiamo in questa sezione alle traduzioni italiane e francesi.

Per la sezione (D) dividiamo in: volumi (a); articoli (b); contributi ad opere collettive (c) sforzandoci di giungere alla completezza. Gli articoli ed i contributi ora raccolti in (a), sono egualmente ripetuti in (b-c) con indicazione completa della primitiva pubblicazione. Qui indichiamo anche tutte le traduzioni di cui siamo venuti a conoscenza; talune imperfezioni nelle citazioni che non abbiamo potuto evitare mancando della possibilità di una verifica diretta durante la stesura definitiva, non rendono tuttavia oscura la citazione sempre facilmente reperibile. Questa sezione (D) era completamente composta quando B. Widmer e C. Capol hanno pubblicato la bibliografia 1925-1975 di Balthasar; non abbiamo creduto di dover modificare il nostro testo già in bozze, cui continuiamo ad ascrivere una certa utilità.

Ogni sezione ed ogni paragrafo seguono un ordine cronologico con numerazione propria e progressiva.

Nella terza parte abbiamo raccolto gli studi di cui abbiamo avuto sentore e che abbiamo consultato; la lista può considerarsi pressocché esaustiva per quanto concerne i lavori pubblicati. Abbiamo riportato anche qualche recensione particolarmente etsesa o significativa, di cui siamo venuti a conoscenza e cui ci siamo riferiti nel corso del nostro studio: il lettore scuserà la parzialità e non ce ne vorrà per le auto-citazioni che incontrerà; cosí pure i recensori che non vedono citata la propria fatica non vi vedranno un segno di disistima, ma solo una lacuna nella ricerca. Quanto alle introduzioni abbiamo notato solo quelle concernenti direttamente Balthasar; le altre sono indicate nella sezione (II) nelle rispettive traduzioni. Cosí pure abbiamo omesso i pochi articoli dedicati a Balthasar nei vari dizionari: il loro interesse esclusivamente bio-bibliografico, sovente sommario, ne rendeva superflua la citazione. Tuttavia vogliamo segnalare qui la brevissima notizia dell'*Enciclopedia Filosofica,* II ed., Firenze, Sansoni, 1968: I, coll. 726 ss.

I - REPERTORI BIBLIOGRAFICI

1. B. Widmer, *Balthasar-Bibliographie* 1965, in H. U. von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, pp. 37-79. Presenta 324 titoli suddivisi in otto sezioni.
   Per una svista comprensibile, nella sezione (G) dedicata alle recensioni, p. 75, è stata omessa l'importante analisi di *K. Rahner*: *Geist in Welt,* in « Zeitschrift fuer kathol. Theologie » 1939, 371-379 (che si classificherà con il numero 7b).
2. B. Widmer - C. Capol, *Hans Urs von Balthasar*: *Bibliographie* 1925-1975, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.

II - BIBLIOGRAFIA DI HANS URS VON BALTHASAR

A. *Repertori bio-bibliografici*

1. *Kleiner Lageplan zu meinen Buechern,* « Schweizer Rundschau » 55, 1955, 212-225; pubblicato a parte: Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, pp. 20.
2. *Por qué me hice Sacerdote,* risposta all'inchiesta del medesimo titolo diretta da J. Y Ramon M. San Vila, Ed. Sigueme, Salamanca 1959, pp. 29-32; trad. francese nell'inchiesta: *Pourquoi je me suis fait prêtre,* Centre Diocésain de Documentation, Tournai 1959, pp. 19-22.
3. *Rechenschaft* 1965, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, pp. 5-36; trad. francese parziale in « Résurrection » 1969, n. 29, pp. 121-126.

B. *Antologie*

1. *Hans Urs von Balthasar*: *an Introductory Selection from his writings,* ed. by M. Redfern, Sheed and Ward, London 1972.
2. *Hans Urs von Balthasar,* in F. Ardusso - G. Ferretti e U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea,* SEI, Torino 1972, 289-314.

C. *Bibliografia scelta fino al* 1964

a) VOLUMI

1. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen.* I: *Der deutsche Idealismus,* Pustet, Salzburg 1937; II edizione con il titolo: *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus,* Kerle, Heidelberg 1947.
2. *Apokalypse der deutschen Seele.* II: *Im Zeichen Nietzsches,* Pustet, Salzburg 1939.
3. *Apokalypse der deutschen Seele.* III: *Die Vergoettlichung des Todes,* Pustet, Salzburg 1939.

4. *Kosmische Liturgie. Hoehe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor,* Herder, Freiburg-in-Brisgau 1941.
Trad. francese: *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* Aubier, Paris 1947. Ripreso in *Kosmische Liturgie* del 1961 (qui n. 31).
5. *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor,* Herder, Freiburg-in-Brisgau 1941; ripreso e rivisto in *Kosmische Liturgie* (qui n. 31), pp. 482-643.
6. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* Beauchesne, Paris 1942.
7. *Das christliche Jahr. Text zu Bildern von Richard Seewald,* J. Stocker, Luzern 1944, pp. 20.
8. *Das Weizenkorn. Aphorismen,* Raeber, Luzern 1944; II ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1953.
9. *Das Herz der Welt,* Arche, Zuerich 1945; II ed. rifatta: 1953; III ed.: 1959.
Trad. italiana: *Il Cuore del mondo,* Morcelliana, Brescia 1964 sulla terza edizione.
Trad. francese: *Le Coeur du monde,* Desclée de Brouwer, Paris 1956 sulla seconda edizione.
10. *Wahrheit. Wahrheit der Welt,* Benziger, Einsiedeln 1947.
Trad. francese: *Phénoménologie de la Vérité. La Vérité du Monde,* Beauchesne, Paris 1952.
11. *Der Laie und der Ordensstand,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1948; II ed.: Herder, Freiburg-in-Brisgau 1949.
Trad. francese: *Laïcat et Plein Apostolat,* Office Général du Livre - La Pensée Catholique, Paris-Liège 1949.
12. *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung,* Hegner, Koeln/Olten 1950.
Trad. francese: *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission,* Apostolat des Editions, Paris 1973.
13. *Theologie der Geschichte,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1950.
Trad. francese: *La Théologie de l'histoire,* Plon, Paris 1955, prefazione di Albert Beguin.
Per la nuova edizione: v. n. 27.
14. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Hegner, Koeln/Olten 1951; II ed. con prefazione: 1962.
15. *Der Christ und die Angst,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1951.
Trad. italiana: *Il cristiano e l'angoscia,* Paoline, Roma 1957.
Trad. francese: *Le Chrétien et l'angoisse,* Desclée de Brouwer, Paris 1954.
16. *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung,* Hegner, Koeln/Olten 1952.
Trad. italiana: *Suor Elisabetta della Trinità,* Ancora, Milano, 1959.
Trad. francese: *Elisabeth de la Trinité,* Seuil, Paris 1959.
17. *Schleifung der Bastionen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1952.
Trad. italiana: *Abbattere i bastioni,* Borla, Torino 1966 con introduzione di A. Marranzini.
Trad. francese parziale: *Raser les bastions,* « Dieu Vivant » 25, 1953, 17-32.
18. *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk,* Hegner, Koeln/Olten 1953.

19. *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Summa Theologica* II-II, 171-182: in *Deutsche Thomas-Ausgabe,* 23, Kerle-Pustet, Heidelberg-Salzburg 1954.
20. *Bernanos,* Hegner, Koeln/Olten 1954; II ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.
    Trad. italiana: *Bernanos,* Ancora, Milano 1956.
    Trad. francese: *Le chrétien Bernanos,* Seuil, Paris 1956, 1970[2].
21. *Thessalonicher und Pastoralbriefe,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.
22. *Koenig David. Text zu den Bildern von Hans Fronius,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.
23. *Das betrachtende Gebet,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.
    Trad. italiana: *La meditazione,* Paoline, Alba 1958.
    Trad. francese: *La prière contemplative,* Desclée de Brouwer, Paris 1959. Ripresa da: Fayard, Paris 1972.
24. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Herold, Wien 1956.
    Trad. francese: *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* Desclée de Brouwer, Paris 1958; nella collezione « Foi Vivante » 16: 1966 (che noi citiamo).
25. *Parole et mystère chez Origène,* Cerf, Paris 1957 (ripresa dei due articoli del 1936).
    Trad. italiana: in *Il mondo, Cristo e la Chiesa. Brani di Origene scelti da* H. U. VON BALTHASAR *con un suo saggio*: *Parola e mistero in Origene,* Jaca Book, Milano 1972.
26. *Einsame Zweisprache. Martin Buber und das Christentum,* Hegner, Koeln/Olten 1958.
27. *Theologie der Geschichte, Neue Fassung,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
    Trad. italiana: *Teologia della storia,* Morcelliana, Brescia 1964.
    Trad. francese: *La théologie de l'histoire,* préface d'A. BEGUIN, Plon, Paris 1960; Fayard, Paris 1972.
28. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960.
    Trad. italiana: *Verbum Caro. Saggi teologici* I, Morcelliana, Brescia 1968, con introduzione di D. BARSOTTI.
    Contiene i seguenti articoli:
    Wort, Schrift, Tradition (*Verbo, Scrittura, Tradizione*): 1949.
    Wort und Geschichte (*Verbo e storia*): 1957.
    Implikationen des Wortes (*Implicazioni del Verbo*): 1959.
    Gott spricht als Mensch (*Dio parla come uomo*): 1958.
    Offenbarung und Schoenheit (*Rivelazione e bellezza*): parzialmente inedito; ripresa di un articolo del 1959.
    Wort und Schweigen (*Parola e silenzio*): 1960 (inedito).
    Der Ort der Theologie (*La sede della teologia*): 1953.
    Merkmale des Christlichen (*Contrassegni del cristianesimo*): 1949; stesura ampliata.
    Theologie und Heiligkeit (*Teologia e santità*): 1948; stesura ampliata e riveduta.
    Spiritualitaet (*Spiritualità*): 1958.
    Aktion und Kontemplation (*Azione e contemplazione*): 1948.
    Christlicher Universalismus (*Universalismo cristiano*): 1956.

Umrisse der Eschatologie (*Lineamenti dell'escatologia*): 1957; il presente articolo è edito anche a parte: *I novissimi nella teologia contemporanea,* con introduzione di E. RUFFINI, Queriniana, Brescia 1967.

29. *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
Trad. italiana: *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II, Morcelliana, Brescia 1969.
Contiene i seguenti articoli:
Kirchenerfahrung dieser Zeit (*Esperienza della Chiesa in questo tempo*): 1961.
Fides Christi: 1961.
Nachfolge und Amt (*Sequela e ministero*): 1961 (inedito).
Wer ist die Kirche? (*Chi è la Chiesa?*): 1961 (inedito).
Casta meretrix: 1948; versione ampliata.
Die Wurzel Jesse (*La radice di Jesse*): 1960.
Der Laie und die Kirche (*Il laico e la Chiesa*): 1954.
Philosophie, Christentum, Moenchtum (*Filosofia, cristianesimo, monachesimo*): 1961; versione ripresa e ampliata.
Priestliche Existenz (*Esistenza sacerdotale*): 1961 (inedito).
Zur Theologie der Saekularinstitute (*Sulla teologia degli Istituti Secolari*): 1956.
Liturgie und Ehrfurcht (*Liturgia e reverenza*): 1960.
Sehen; Hoeren; Lesen im Raum der Kirche (*Vedere, ascoltare e leggere nell'ambito della Chiesa*): 1939.
Schauen, Glauben, Essen (*Guardare, credere, mangiare*): 1961 (inedito).
Eucharistischer Kongressus (*Congresso eucaristico*): 1960.

30. *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik.* I: *Schau der Gestalt,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
Trad. francese: *La gloire et la croix.* I.: *Apparition,* Aubier, Paris 1965.
Trad. italiana: *Gloria. La percezione della forma,* a cura di G. RUGGIERI, Jaca Book, Milano 1976.

31. *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners,* II ed., Johannes Verlag, Einsiedeln 1961: ripresa adi lavori precedenti (qui nn. 4-5 e n. 12 del paragrafo b) con l'aggiunta della traduzione della *Mistagogia* e dei *Capitoli sulla carità* (qui n. 29 del paragrafo d).
Trad. italiana: *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore,* AVE, Roma 1976.

32. *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik.* II: *Faecher der Stile,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; nell'edizione del 1969 divisione in due volumi: II/1: *Klerikale Stile;* II/2: *Laikale Stile.*
Trad. francese: *La gloire et la croix.* II: *Styles*: II/1, Aubier, Paris 1968; II/2: Aubier, Paris 1972.
Il saggio su Dante è stato tradotto a parte: *Dante,* Morcelliana, Brescia 1973.

33. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie,* Benziger, Einsiedeln 1963.
Trad. italiana: *Il tutto nel frammento,* Jaca Book, Milano 1970.
Trad. francese: *De l'intégration,* Desclée de Brouwer, Paris 1970.

34. *Glaubhaft ist nur Liebe,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.
Trad. italiana: *Solo l'amore è credibile,* Borla, Torino 1965.

Trad. francese: *L'amour seul ets digne de foi,* Aubier, Paris 1966 (Coll. « Foi Vivante » 32).

35. *Der Kreuzweg der St-Hedwigs-Kathedrale in Berlin,* Gruenewald Verlag, Mainz 1964.

b) ARTICOLI

1. *Die Metaphysik Erich Przywara,* « Schweizer Rundschau » 33, 1933, 489-499; ripreso in *Erich Przywara. Sein Schrifttum,* her. von L. Zimmy, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, pp. 5-18.
2. *Le mystérion d'Origène,* « Recherches de Sciences Religieuse » 26, 1936, 514-562 e 27, 1937, 38-64; ripresi poi in *Parole et mystère chez Origène,* Cerf, Paris 1957 (v. supra: paragrafo a, n. 25).
3. Recensione di *H. Thielicke*: *Die Krisis der protestantischen Theologie,* « Stimmen der Zeit » 68, 1938, 200-201.
4. *Oportet et haereses esse. Zu Gertrud von Le Fort,* « Stimmen der Zeit » 68, 1938, 267-269.
5. *Die Hiera des Evagrius,* « Zeitschrift fuer Kathol. Theol. » 63, 1939, 86-106, 181-206.
6. *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus,* « Zeitschrift fuer Aszese und Mystik » 14, 1939, 31-47.
7. *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus,* « Stimmen der Zeit » 70, 1939, 1-8.
8. *Patristik, Scholastik und Wir,* « Theologie der Zeit » 3, 1939, 65-104.
9. *Karl Barth und der Katholizismus,* « Theologie der Zeit » 3, 1939, 126-132.
10. Recensione di *Karl Rahner*: *Geist in Welt,* « Zeitschrift fuer Kathol. Theol. » 63, 1939, 371-379.
11. *Distanz zu Rilke,* « Schweizer Rundschau » 40, 1940, 552-558.
12. *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis,* « Scholastik » 15, 1940, 16-38; ripreso in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners,* II ed., Johannes Verlag, Einsiedeln 1961 (v. supra, paragrafo a, n. 31), pp. 644-672.
13. *Aktion und Kontemplation,* « Die Kathol. Schweizerin » 29, 1942, 115-120 (da non confondere con l'omonimo articolo del 1948 ora in *Verbum Caro*: 1960).
14. *Mysterium Judaicum,* « Schweizer Rundschau » 43, 1943, 211-221.
15. *Analogie und Dialetktik. Zur Klaerung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths,* « Divus Thomas » 22, 1944, 171-216.
16. *Analogie und Natur. Zur Klaerung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths,* « Divus Thomas » 23, 1945, 3-56.
17. *Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit,* « Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz » 3, 1945, 1-38.
18. *Kierkegaard et Nietzsche,* « Dieu Vivant » 1, 1945, 55-80.
19. *Ueber Sinn und Grenzen christlicher Kontroverse,* « Gloria Dei » 1, 1947, 205-218.
20. *Deux notes sur Karl Barth,* « Recherches de Science Religieuse » 25, 1948, 92-111.

21. *Christlicher Humanismus,* « Gloria Dei » 4, 1949, 37-48.
22. *Das Aergernis des Laienordens,* « Wort und Wahrheit » 6, 1951, 485-494.
23. *Die Geistliche Sendung Elisabeths von der Dreifaltigkeit,* « Die Kathol. Schweizerin » 39, 1951, 37-42.
24. Recensione di *R. Schneider: Der grosse Verzicht,* « Schweizer Rundschau » 51, 1951, 505-508.
25. *Reinhold Schneider,* « Renaissance-Gespraeche » 2, 1952, 1-7.
26. *Unfehlbarkeit und Toleranz,* « Civitas » 7, 1952, 59-65.
27. *Der Begriff der Natur in der Theologie,* « Zeitschrift fuer Kathol. Theol. » 75, 1953, 452-461.
28. *Reinhold Schneider,* « Internationale-Bodensee-Zeitschrift » 3, 1953, 17-22.
29. Recensione di *R. Schneider: Innozenz und Franziscus,* « Schweizer Rundschau » 53, 1953, 115-118.
30. *Thomas von Aquin im Kirchlichen Denken von heute,* « Gloria Dei » 8, 1953, 65-76 (numero speciale: *Aktuelle Theologie*).
31. *Wandlungen im Ordensgedanken,* « Schweizer Rundschau » 52, 1953, 678-687 (numero speciale: *Die Kirche*).
32. *Die Stellung von Georges Bernanos zur Kirche,* « Schweizer Rundschau » 53, 1953, 253-305.
33. *Wissenschaft und Religion,* « Archivio di Filosofia » 1955, 59-76; trad. italiana: *ibid.,* 77-93.
34. *Groesse und Last der Theologie heute. Einige grundsaetzliche Gedanken zu zwei Aufsatzbaenden von Karl Rahner,* « Wort und Wahrheit » 10, 1955, 531-533.
35. *Wesen und Tragweite der Saekularinstitute,* « Civitas » 11, 1956, 196-210 (numero speciale: *Der Laie in der Kirche*).
36 *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik,* « Schweizer Rundschau » 57, 1957, 153-159.
37. *Neue Gemeinschaftsformen in der heutigen Kirche,* « Universitas » 13, 1958, 167-174.
38. *Religion et Esthétique,* « Sciences Ecclésiastiques » 12, 1960, 299-305.
39. *Theologische Aspekte des Berufes,* « Berufsberatung und Berufsbildung » 47, 1963, 29-240.
40. *Il potere dell'uomo secondo la rivelazione biblica,* « Humanitas » 18, 1963, 113-122 (estratto da *Potere e responsabilità,* Morcelliana, Brescia 1962).
41. *Die Spiritualitaet Teilhards de Chardin,* « Wort und Wahrheit » 18, 1963, 339-350.
42. *Non anticipare,* « Monastica » 3, 1963, 3-7.
43. *Testimoniarci con la vita,* « Monastica » 5, 1964, 21-25.
44. *Apologiste de la Tradition: le p. Henri de Lubac,* « Choisir » 53, 1964, 19-20.
45. *Evangelische Raete in der katholischen Kirche von heute,* « Reformatio » 13, 1964, 289-297.

c) CONTRIBUTI AD OPERE COLLETTIVE

1. *La philosophie de la vie chez Bergson et chez les Allemands,* in *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits,* La Bacconnière, Neuchâtel 1941, 272-278.
2. *Die Geistige Situation der Zeit und der Kirche,* in *Wesentliche Seelsorge,* Rex Verlag, Luzern 1945, 83-104.
3. *Vom Sinn der Geschichte in der Bibel,* in *Der Sinn der Geschichte,* Beck Verlag, Muenchen 1961, 117-131.
4. *Les yeux de Pascal,* in *Pascal et Port-Royal,* Fayard, Paris 1962, 58-62.
5. *La Concordantia Libertatis chez Saint Anselme,* in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H. de Lubac,* Aubier, Paris 1963, II, 29-45.
6. *Christ und offene Vernunft,* in *Die Sorge der Philosophie um den Menschen,* Pustet, Muenchen-Salzburg 1964, 183-191.
7. *Die Theologie des Raetestandes,* in *Wagnis der Nachfolge,* Schoening, Paderbon 1964, 9-57.

d) RACCOLTE DI TESTI E TRADUZIONI

1. *Aurelius Augustinus. Ueber die Psalmen, Auswahl und Einleitung,* Hegner, Leipzig 1936.
2. *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken,* Mueller, Salzburg 1938; II ed. rivista e aumentata: 1952.
   Trad. italiana parziale: *Il mondo, Cristo e la Chiesa,* Jaca Book, Milano 1972.
   Trad. francese parziale: *Esprit et feu,* Cerf, Paris 1959 (2 volumi corrispondenti alle due prime parti).
3. *Paul Claudel. Fünf Grosse Oden,* Herder, Freiburg-in-Brisgau 1939; II ed.: 1947; III ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1964 (e nell'edizione delle opere scelte: 1963).
4. *Paul Claudel. Der seidene Schuh,* Mueller, Salzburg 1939; II ed.: Stocker, Luzern 1944; IX ed.: Mueller, Salzburg 1959.
5. *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell,* Mueller, Salzburg 1939, II ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
6. *Aurelius Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Uebertragung mit Einleitung,* Benziger, Einsiedeln-Koeln 1942; II ed.: 1956.
   Trad. francese: *Le Visage de l'Eglise,* Cerf, Paris 1958.
7. *Paul Claudel. Gedichte,* Benno Schwabe, Basel 1942; II ed.: Schneider, Heidelberg 1948; III ed. con il titolo: *Der Wanderer in der Flamme,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1953 (ripreso nell'edizione delle opere scelte: 1963).
8. *Paul Claudel. Der Kreuzweg,* Stocker, Luzern 1943 (ripreso nell'edizione delle opere scelte: 1963).
9. *Iraeneus. Geduld des Reifens. Die Christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts,* Benno Schwabe, Basel 1943; II ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1956.
10. *Henri de Lubac. Katholizismus als Gemeinschaft,* Benziger, Einsiedeln 1943.

11. *Charles Péguy. Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung,* Stocker, Luzern 1943.
12. *Paul Claudel. Maria Verkuendigung,* Stocker, Luzern 1946.
13. *Ignatius von Loyola. Die Exerzitien,* Stocker, Luzern 1946; II ed.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
14. *Die Grossen Ordensregeln,* Benziger, Einsiedeln 1947.
15. *Basilius. Die Ausfuehrlichen Regeln unter Beiziehung ausgewaehlter Teile der Kuerzern Regeln,* in *Die Grossen Ordensregeln,* Benziger, Einsiedeln 1947, 27-98; edito anche a parte: *ibid.,* 1961.
16. *Georges Bernanos. Das sanfte Erbamen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1951.
17. *Charles Péguy. Wir stehen alle an der Front,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1953.
18. *Georges Bernanos. Eine Nacht. Drei Novellen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
19. *Georges Bernanos. Predigt eines Atheisten am Fest der Kleinen Therese,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
20. *Georges Bernanos. Die Geduld der Armen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
21. *Angelus Silesius. Dich auftun wie die Rose,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.
22. *Mechtild von Hackeborn. Das Buch vom stroemenden Lob,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.
23. *Paul Claudel. Strahlende Gesichter,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1957 (ripreso poi nelle opere scelte: 1963).
24. *Paul Claudel. Der Gnadenkranz,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1957 (ripreso poi nelle opere scelte: 1963).
25. *Calderon de la Barca. Das Grosse Welttheater,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
25a. *Griechische Apologeten des zweiten Jahrhunderts,* mit B. WIDMER, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
26. *Aurelius Augustinus. Psychologie und Mystik* (*De Genesi ad litteram liber* 12), Johannes Verlag, Einsiedeln 1960.
27. *Aurelius Augustinus. Die Gottesbuergerschaft* (*De Civitate Dei*), *Auswahl und Einleitung,* Fischer-Buecherei, Frankfurt a. M. 1961.
28. *Wilhem von Saint-Thierry. Gott Schauen, Gott Lieben,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
29. *Maximus Confessor. Mystagogie und Viermal hundert Sprüche über die Liebe,* in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners,* II ed., Joannes Verlag, Einsiedeln 1961 (v. sopra: paragrafo a, n. 31), pp. 363-407, 408-481.
30. *Paul Claudel. Gesammelte Werke.* I: *Gedichte,* Benziger-Kerle, Einsiedeln-Heidelberg 1963 (primo volume delle opere scelte).
30a. *Caterina von Siena. Gespräch von Gottes Vorsehung,* engeleitet von E. SOMMER und H. U. VON BALTHASAR, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.
31. *Maurice Blondel. Tagebuch vor Gott,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.

32. *Paul Claudel: Corona benignitatis anni Dei,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.
33. *Paul Claudel: Singspiel fuer drei Stimmen. Verse der Verbannung,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.
34. *Paul Claudel. Heiligenblaetter,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.
35. *Paul Claudel. Antlitz in Glorie und Vermischte Gedichte,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.
36. *Antonio Rosmini. Leitsätze für Christen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1964.

D. *Bibliografia* 1965-1975

a) VOLUMI

1. *Herrlichkeit. Eine Theologische Aaesthetik.* III/1: *Im Raum der Metaphysik,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; nella seconda edizione del 1975 è divisa in due volumi.
2. *Wer ist ein Christ?,* Benziger, Einsiedeln 1965; III ed.: 1966; riprodotto nella collana Herderbuecherei, Herder, Freiburg-in-Brisgau 1965.
   Trad. italiana: *Chi è il cristiano?,* Queriniana, Brescia 1966.
   Trad. olandese: *Wie ist christian?,* Brand, Hilversum 1965.
   Trad. francese: *Qui est chrétien?,* Salvator, Moulhouse 1967.
   Trad. spagnola: *¿Quien es un cristiano?,* Guadarrana, Madrid 1967.
   Trad. inglese: *Who is a Christian?,* Newman Press, New York 1968 e Burns, London 1968.
   Trad. polacca: *Kim est chrzescijanin?,* Editions du Dialogue, Paris 1971.
3. *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen,* Herderbuecherei, Herder, Freiburg-in-Brisgau 1965; ripresa di quattro saggi: *Wer ist die Kirche?* (1961); *Casta meretrix* (1948 nella riedizione del 1961); *Die Wurzel Jesse* (1960); *Zur Theologie der Weltgemeinschaft*en (1956) già apparsi in *Sponsa Verbi* (1961).
   Trad. inglese: *Church and World,* Herder, New York 1967.
4. *Rechenschaft* 1965, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 (v. supra: I e II, A, 3).
5. *Zuerst Gottesreich,* Benziger, Einsiedeln 1966.
   Trad. francese: *La foi du Christ,* Aubier, Paris 1968, pp. 179-235, con prefazione di H. DE LUBAC (Coll. « Foi Vivante » 76).
6. *Cordula oder der Ernstfall,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; II ed. con appendice: 1967; III ed. con appendice: 1968.
   Trad. italiana: *Cordula ovverossia il caso serio,* Queriniana, Brescia 1968 con introd. di E. GIAMMACCHERI; III ed.: 1969.
   Trad. francese: *Cordula ou l'épreuve décisive,* Beauchesne, Paris 1968.
   Trad. spagnola: *Seriedad con las cosas,* Ed. Sigueme, Salamanca 1968.
   Trad. inglese: *The moment of Christian Witness,* Newman Press, New York 1968.
   Trad. portoghese: *O cristano na hora decisiva,* Ed. Paulinas, San Paulo 1969.

7. *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik.* III/2/1: *Theologie: Alter Bund,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.
   Trad. francese: *La gloire et la croix. L'Ancienne Alliance,* Aubier, Paris 1974.
8. *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967.
   Trad. italiana: *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, Morcelliana, Brescia, 1972.
   Contiene i seguenti saggi:
   Bewegung zu Gott (*Il movimento verso Dio*): 1967.
   Der Glaube der Einfaeltigen (*La fede dei semplici*): 1967.
   Zwei Glaubensweisen (*Due modalità di fede*): 1967.
   Der Unbekannte jenseits des Wortes (*Lo Sconosciuto al di là del Verbo*): 1965.
   Der Heilige Geist als Liebe (*Lo Spirito Santo come amore*): 1965.
   Improvisation ueber Geist und Zukunft (*Improvvisazioni sullo Spirito Santo e sul futuro*): 1967 (inedito).
   Geist, Liebe, Betrachtung (*Spirito, amore, contemplazione*): 1966.
   Die Messe, ein Opfer der Kirche? (*La Messa è un sacrificio della Chiesa?*): 1967 (inedito).
   Das Konzil des Heiligen Geistes (*Il Concilio dello Spirito Santo*): 1966.
   Wahrheit und Leben (*Verità e vita*): 1967.
   Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitaet in der Kirche (*Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*): 1965.
   Gott begegnen in der heutigen Welt (*Incontrare Dio nel mondo contemporaneo*): 1965.
   Die Gottvergessenheit und die Christen (*L'oblio di Dio e i cristiani*): 1964.
   Unmittellbarkeit zu Gott (*Rapporto diretto con Dio*): 1967.
   Weltliche Froemmigkeit? (*Religiosità mondana*): 1967.
   Summa summarum: 1967 (pro manuscripto).
   Die Tragoedie und der christliche Glaube (*La tragedia e la fede cristiana*): 1965.
   Bertolt Brecht: *Die Frage nach dem Guten* (*Bertolt Brecht*: *il problema del bene*): 1967.
   Georges Bernanos: *Hoelle und Freude* (*Georges Bernanos*: *inferno e gioia*): 1954.
   Reinhold Schneider und der tragische Christ (*Reinhold Schneider e il cristiano tragico*): 1967.
   Durch geschlossene Tueren (*Attraverso porte chiuse*): 1961.
   Ueber ein Gedicht von Eichendorff (*Intorno ad una poesia di Eichendorff*): 1945.
   Das Abschiedsterzett (*Il terzetto d'addio del Flauto Magico*): 1956.
   Gebet um den Geist (*Preghiera per ottenere lo Spirtio Santo*): 1967 (inedito).
9. *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1968 (presentazione, bibliografia e abbondante scelta di testi).
10. *La foi du Christ. Cinq approches christologiques,* Aubier, Paris 1968 con prefazione di H. DE LUBAC (Coll. « Foi Vivante » 76).
11. *Theologie der drei Tage,* Benziger, Einsiedeln 1969.

Tratto da *Mysterium Salutis*: ed. tedesca: III/2, 133-326 (1969); ed. italiana: VI, 171-411 (Queriniana, Brescia 1971).

12. *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik.* III/2/2: *Theologie. Neuer Bund,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
13. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung,* Koesel, Muenchen 1969.
    Trad. italiana: *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana,* Morcelliana, Brescia 1970.
    Trad. francese: *Retour au centre,* Desclée de Brouwer, Paris 1971.
    Contiene:
    Die Einheit von Theologie und Spiritualitaet (*L'unità fra teologia e spiritualità*): 1969.
    Die Einheit der theologischen Wissenschaften (*L'unità delle scienze teologiche*): 1968.
    Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche (*La pluralità delle teologie bibliche e lo spirito dell'unità nella Chiesa*): 1968.
    Die Einheit unseres Lebens (*L'unità della nostra vita*): 1968.
    Nur wenn (*Solo se*): 1969 (inedito).
14. *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung,* Koesel, Muenchen 1970.
    Trad. italiana: *Romano Guardini. Riforma dalle origini,* Jaca Book, Milano 1970 con intr. di R. Mazzarol.
    Trad. francese: *Romano Guardini. Une réforme aux sources,* Fayard, Paris 1971.
15. *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1970 (riedizione con introduzione delle due monografie precedenti: i cambiamenti concernono solo taluni testi di Teresa, rinnovati dalla recente ricerca critica).
    Trad. italiana: *Sorelle in Cristo*: *Teresa ed Elisabetta,* Jaca Book, Milano 1974.
16. *Klarstellungen. Zur Pruefung der Geister,* Herdebuecherei, Herder, Freiburg-in-Brisgau 1971.
    Trad. italiana: *Punti fermi,* Rusconi, Milano 1972 con introduzione di B. Mondin.
    Trad. francese: *Points de repère. Pour le discernement des esprits,* Fayard, Paris 1973.
    Trad. inglese: *Elucidations,* SPCK, London 1974.
    Trad. spagnola: *El cristianismo es un don,* Ed. Paulinas, Madrid 1972.
17. *Gelete Kirche. Bernanos,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1971: II edizione della monografia del 1954 (immutata).
18. *In Gottes Einsatz Leben,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.
    Trad. italiana: *L'impegno del cristiano nel mondo,* Jaca Book, Milano 1971 (con l'aggiunta di una conferenza di L. Giussani ed una nota di edizione).
    Trad. francese: *Dans l'engagement de Dieu,* Apostolat des Editions, Paris 1973.
    Trad. inglese: *Engagement with God,* SPCK, London 1974.
19. *Bischofssynode* 1971: *das Priesteramt,* Uebers. und Komm. von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.

20. *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
    Contiene:
    Prolog: inedito.
    Rundgang durch den Theologischen Pluralismus: inedito.
    Kirche und Welt: inedito.
    Glauben und Tun: inedito.
    Ein Gott der Naehe und der Ferne: 1971.
    Amt und Existenz: 1972.
    Die Freude und das Kreuz: 1968.
    Die drei Gestalten der Hoffnung: 1972.
    Trad. italiana: *La verità è sinfonica,* Jaca Book, Milano 1974.
21. *Theodramatik*: I: *Prolegomena,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.
22. *Der antirömische Affekt,* Herder, Freiburg 1974.
    Trad. ital.: *Il complesso antiromano,* Queriniana, Brescia 1975.
23. *Penuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974.
    Contiene:
    Wer ist der Mensch?, 1972.
    Das unterscheidend Christliche der Gotteserfahrung, 1973.
    Die christliche Gestalt, 1970.
    Anspruch auf Katholizität, inedito.
    Kenose der Kirche?, 1974.
    Christologie und Kirchlicher Gehorsam, 1969.
    Die Kirche lieben?, inedito.
    Pneuma und Institution, inedito.
    Umkehr im Neuen Testament, 1974.
    Einsamkeit in der Kirche, inedito.
    Jenseits von Kontemplation und Aktion?, 1973.
    Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, 1974.
    Vorerwägungen zur Unterscheidung des Geistes, 1974.
    Priester des Neuen Bundes, 1970.
    Zölibatäre Existenz heute, 1973.
    Abstieg zur Hölle, 1970.
    Ueber Stellvertretung, 1973.
    Eschatologie im Umriss, 1974.
24. *Katholisch. Aspekte des Mysteriums,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
    Trad. francese: *Catholique,* Fayard, Paris 1976.

b) ARTICOLI

1. *Wer ist ein Christ?,* « Schweiz. Rundschau » 64, 1965, 90-97.
2. *Gott begegnen in der heutigen Welt,* « Concilium » 1965, 6, 468-475; non riprodotto nell'edizione italiana; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 253-268.
3. *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitaet in der Kirche,* « Concilium » 1965, 9, 715-722; ed. it. parziale: 1965, 4, 67-87; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 237-251.
4. *Das Tragische ud der christliche Glaube,* « Hochland » 57, 1965, 497-510; ripreso con titolo differente in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 331-350.

5. *Glaube und Naherwartung.* Vorlesunggehalten am 19-11-1965 anlaesslich der Verleihung des Ehrendoktors der Universitaet Muenster Wf, ora in *La foi du Christ,* 179-201.
6. *Geist, Liebe, Betrachtung,* « Geist und Leben » 39, 1966, 241-248; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 149-158.
7. *Das Konzil des Heiligen Geistes,* « Schweiz. Rundschau » 65, 1966, 386-395; ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 209-227.
8. *Evangelische Raete in der heutigen Welt?,* « Civitas » 21, 1966, 187-197.
9. *A Theology of Evangelical Counsels,* « Cross Currents » 16, 1966, 228-229.
10. *Der Heilige Rest,* « Lebendiges Zeugnis » 2, 1966, 46-51.
11. *Berufung,* in *Zur Pastoral der geistl. Berufe.* Zum Wettag der geistl. Berufe am 24-4-1966. Informations-zentrum fuer geistl. Berufe, Freiburg 1966, 3-15.
12. *Karl Barth. Zum* 80. *Geburtstag: ein unbequemer Partner,* « NZN » 7-5-1966 e « Christ und Welt » 6-5-1966.
13. *Reform oder Aggiornamento?,* « Civitas » 21, 1966, 679-189 e « Credo » (Chopenhagen) n. 48 del 1967.
14. *Die Zweite Brotvermehrung.* Predigt analaesslich des 40. Jahrestages der Priesterweihe des Pfarrers F. Ch. Blum: 11-6-1966 (estratto).
15. *Der Glaube der Armen,* « Theol. Quart. » 147, 1967, 177-205; ripreso con titolo differente in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 49-72.
16. *Wahrheit und Leben,* « Concilium » 1967, 1, 40 ss.; ed. it.: 1967, 1, 99-107; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 227-235.
17. *Unmittelbarkeit zu Gott,* « Concilium » 1967, 7; ed. it.: 1967, 7, 52-67; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 283-296.
18. *Froemmigkeit in dieser Welt,* « Academia » 18, 1967, 10-12; « Civitas » 22, 1967, 807-813; « Humanitas » 26, 1971, 509-518; ora con titolo differente in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 297-306.
19. *Summa summarum. ABC des Christentums,* a cura dello Studentenpfarramt evangelico di Heidelberg, pro manuscripto, 1967; ora con titolo cambiato in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 307-329.
20. *Zwei Glaubensweisen,* « Hochland » 59, 1967, 401-412; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 73-90.
21. *Christliche Botschaft in dieser Welt,* « Civitas » 22, 1967, 1-8.
22. *Apologia pro Cordula sua,* « Civitas » 22, 1967, 441-442.
23. *Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche,* « Freiburger Zeitschrift fuer Ph. und Th. » 15, 1968, 171-189; ora in *Con occhi semplici,* 49-72 ed anche in K. Barth - H. von Balthasar, *Dialogue,* Labor et Fides, Genève 1968, 25-54 (v. infra: c, 8).
24. *Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit im Neuen Testament,* « Schweiz. Rundschau » 67, 1968, 159-169.
25. *Ende des konventionellen Christentums?,* « Schweiz. Kirchenzeitung » 13, 28-3-1968, 197-199.
26. *Der Geist der Einheit im Neuen Testament,* « Schweiz. Kirchenzeitung » 14, 4-4-1969, 222-223.

27. *Vom Ordensstand* « Schweiz. Kirchenzeitung » 16, 18-4-1968, 241-243.
28. *Esprit Saint, Esprit d'Amour,* « Spiritus » 34, 1968, 131-142; ora in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 101-116.
29. *Wir aber haben den Geist,* « Schweiz. Kirchenzeitung » 22, 30-5 1968, 337-338.
30. *Starb Jesus umsonst? Zur Kontroverse Gonsalv Mainberger - Dr. Meyer,* « Schweiz. Kirchenzeitung » 26, 27-6-1968, 398-400.
31. *Kirche der Zukunft. Volkskirche oder Kirche der Glaubigen?,* « Ruhr-Nachrichten ». Zum 82. Katholikentag, Essen 1968, p. 2.
32. *Ueber das priesterliche Amt,* « Civitas » 23, 1968, 794-797.
33. *Die Freude und das Kreuz,* « Concilium » 1968, 11, 683-688; ed. it.: 1968, 9, 96-111; ora in *Die Wahrheit ist symphonische,* 131-146.
34. *Einigung in Christus. Gedanken ueber die Vielheit der biblischen Theologie und den Geist der Einheit in der Kirche,* « Hochland » 60, 1968, 693-703; con titolo differente in *Con occhi semplici,* 31-47.
35. *Die Zukunft Christi: Einheit unseres Lebens,* « Schweiz. Rundschau » 67, 1968, 642-649; ora in *Con occhi semplici,* 73-88.
36. *Erbe als Auftrag,* « Civitas » 23, 1968, 450-454; ripreso in H. Haering - J. Nolte hrsg, *Diskussion um Hans Kueng die Kirche,* Herder, Freiburg/B 1971, 257-167 (trad. it.: Queriniana, Brescia 1973).
37. *Karl Barth. Eine Würdigung,* « Vaterland » 14-12-1968.
38. *Thesen zum Problem Autoritaet in der Kirche,* « Civitas » 24, 1968, 295-298.
39. *Marienverehung heute,* « Titlisgruesse Engelbetg » 55, 1968, 2-6.
40. *Wer den Herrn nich liebt, sei ausgeschieden,* « Shweiz. Rundschau » 68, 1969, 1-4; « Osservatore Romano » 5-4-1969, 3; « Vaterland » 25-3-1972 (ripreso in *Punti fermi*).
41. *Das unmoderne Gebet,* « Schweiz. Rundschau » 68, 1969, 96-99; « Osservatore Romano » 26-3-1969, 5; « Vaterland » 21-2-1970; « Furche » 31-1-1970 (ora in *Punti fermi*).
42. *Die Strutktur der Kirche in einer saekularisierten Welt,* « Vaterland » 22-2-1969.
43. *Der Unbekannte Gott,* « Schweizer Rundschau » 68, 1969, 164-167 (ora in *Punti fermi*).
44. *Von der Notwendigkeit der Tradition,* « Schweiz. Rundschau » 68, 1969, 228-231 (ora in *Punti fermi*).
45. *Der Schluessel des Todes und der Hoelle,* « Schweiz. Kirchenzeitung » 14, 3-4-1969, 197-199; e in *La Pâque* (Publication de la Fraternité Eugénie Smet), janv.-mars 1972, 5-9.
46. *Kirche unter der Autoritaet Christi,* « Publik » 18, 1969, 2-5-1969.
47. *Christ und Kreuschkeit,* « Schweiz. Rundschau » 68, 1969, 287-290 (ora in *Punti fermi*).
48. *Lehramt und Theologie,* « Schweizer Kirchenzeitung » 22, 29-5-1969, 317-318 e 321-322.
49. *Christologie und kirchlicher Gehorsam,* « Geist und Leben » 42, 1969, 185-203; ora in *Pneuma und Institution,* 133-161.
50. *Kirche zwischen links und rechts,* « Civitas » 24, 1969, 449-464.

51. *Zwischen Scylla und Charibdis,* « Vaterland » 5-7-1969.
52. *Das marianische Prinzip,* « Schweizer Rundschau » 68, 1969, 407-411 (ora in *Punti fermi*).
53. *Amtspriestertum und Gotteswolk* « Pfarrblatt Basel » 56, 1969, 425-426.
54. *Der Mensch auf der Suche nach Gott,* « Ancilla » 1969, 9, 444-446.
55. *Die Aufgabe der paepstlichen Theologen-kommission,* « Schweizer Kirchenzeitung » 43, 23-10-1969, 625-626.
56. *Der Priester im Neuen Testament,* « Schweizer Kirchenzeitung » 44, 30-10-1969, 640-643 e « Geist und Leben » 43, 1969, 39-45.
57. *Autoritaet,* « Schweiz. Rundschau » 68, 1969, 506-510 (ora in *Punti fermi*).
59. *Maria und die Kirche,* « Vaterland » 6-12-1969 e 13-12-1969.
60. *Gottes Menschwerdung,* « Schweizer Rundschau » 68, 1969, 548-552 (ora in *Punti fermi*).
61. *Abstieg zur Hoelle,* « Theol. Quart. » 150, 1970, 193-201; « Axes » 15, 1970, 3-12; ora in *Pneuma und Institution,* 387-400.
62. *In der Welt, doch nicht von der Welt,* « Civitas » 25, 1970, 779-781.
63. *Christus, Gestalt unseres Lebens,* « Geist und Leben » 43, 1970, 173-180; « Communio » (Verbum Caro) » 2 (94), 1970, 38-48.
64. *Die christliche Gestalt,* « Hochland » 62, 1970, 289-300; ora in *Pneuma und Institution,* 38-60.
65. *Le Christ est-il beau?,* « Promesses » 47, 1970, 12-15.
66. *Von Balthasar antwortet Boros,* « Orienterung » 34, 1970, 38-39.
67. *Der Bruder, fuer den Christus starb,* « Lebendiges Zeugnis » 1970, 16-27.
68. *Liebe und Gemeinde,* « Sein und Sendung » 1970, 98-106; « Vaterland » 7-11-1970 (ora in *Punti fermi*).
69. *Une vie livrée à Dieu,* « Vie Consacrée » 1971, 5-23; « Vita Consacrata » 1971, 185-196; « UISG » 1971, n. 21, 11-21.
70. *Wer ist der Mensch?,* « Klerusblatt » (Muenchen) 51, 1971, 1-4-1971, 97-99 e « Kath. Akad. Bayern Chronik » 1970-1971, 72-80 (Muenchen 1972); ora in *Pneuma und Institution,* 13-25.
71. *Menschengeist - Gottesgeist,* « Vaterland » 29-5-1971.
72. *Die Abwesenheiten Jesu,* « Geist und Leben » 44, 1971, 329-335; « Axes » 1971, 38-46; « Selecciones de teologia » 11, 1971, 312-317; ora in *Die Wahrheit ist symphonisch,* 105-115.
73. *Die drei Wunden der heutigen Kirche,* « Vaterland » 11-9-1971 e 18-9-1971; « Freiburger Nachrichten » 28-1-1972 e 11-2-1972.
74. *Zur Theologie der Ordensgeluebde,* Protokoll der 3. Tagung der Novizenmeister monastischer Gemeinschaften Deutschlands: 16-20 Novembre 1971, pp. 5-14.
75. *Wie glaubhaft ist die Kirche der Zukunft?,* Reinischer Merkur Nr. 52 (1971) (ripreso in *L'impegno del cristiano nel mondo*).
76. *Der Priester in der Kirche,* « Lebendige Seelsorge 1972, 4-15; « Geist und Leben » 43, 1970, 39-45; ripreso con titolo differente in *Pneuma und Institution,* 340-368.

77. *Communio: Ein Programm,* « Intern. Kath. Zeit. Communio » 1, 1972, 4-17; ed. it.: 1, 1972/1, 4-17.
78. *Zur Priesterfrage an der Bischofs-synode* 1971, « Intern. Kath. Zeit. Communio » 1, 1972, 73-78 (non riprodotto nell'ed. italiana).
79. *Adrienne von Speyr als Aerztin,* « Missionskalender 1972: Benediktiner-Missionare von St. Ottilien » 58-61.
80. *Die drei Gestalten der menschlichen Hoffnung,* « Theol. Quart. » 152, 1952, 101-111; « Schweiz. Rundschau » 71, 1972, 2-10; ed. it. di « Communio » 1, 1972/3, 155-6; ora in *Die Wahrheit ist symphonisch,* 147-165.
81. *Der christliche Glaube,* «Pfarrblatt Basel » 27-2-1972, 3.
82. *Persoenliche Beichte Ueberholt?,* « Reinischer Merkur » Nr. 10, 9-3-1972 e « Furche » 10-6-1972.
83. *Glauebig werden - aber wie?,* « Pfarrblatt Basel » 2-4-1972, 1.
84. *Auferstehung* « Pfarrblatt Basel » 22-4-1972, 3.
85. *Der Mensch und das ewige Leben,* « Konradsblatt » 9-4-1972; 16-4-1972; 23-4-1972; 30-4-1972; 7-5-1972; 14-5-1972; 21-5-1972; ora in *Pneuma und Institution,* 13-25.
86. *Amt und Existenz,* « Intern. Kathol. Zeit. Communio » 1, 1972, 289-297; « La Rivista del Clero Italiano » 54, 1973, 486-494; ora in *Die Wahrheit ist symphonisch,* 116-130.
87. *Aus dem Tagebuch Aegids von Broeckhoven,* « Intern. Kathol. Zeit. Communio » 1, 1972; 421-431; ed. it.: 1, 1972/5, 342-348 (ove compare anonimo).
88. *Les frontières de l'Eglise,* « Axes » 1972, 7-19 (ora in *Punti fermi*).
89. *Das Katholische an der Kirche,* « Koelner Beitrage » 1972, 19.
90. *Am Quellgrund des Glaubens,* « Vaterland » 1-12-1972, 21.
91. *Ein Herz, das aus Liebe brennt: zum* 100. *Geburtstag der Therese von Lisieux,* « Vaterland » 30-12-1972 e « Konradsblatt » 24-12-1972.
92. *Jenseits von Kontemplation und Aktion?,* « Intern. Kath. Zeit. Communio » 2, 1973, 16-23; ed. it.: 2, 1973/1; « Vie Consacrée » 1973, 65-74; ora in *Pneuma und Institution,* 288-297.
93. *Zoelibataere Existenz heute,* in « Zur Debatte », 1973, 4-6; ora in *Pneuma und Institution,* 369-383.
94. *Therese von Lisieux,* in « Zur Debatte » 1973, 10-12.
95. *Aktualitaet der Therese von Lisieux,* « Geist und Leben » 46, 1973, 126-142 e « Schweiz. Kirchenzeitung » 29-11-1973, 753-757.
96. *Actualité de Lisieux* (Conférence à Notre Dame de Paris), « Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris » 1973, mai, 107-123.
97. *Warum Christsein aktuell ist?,* « Kath. Hrauenbildung » 1973, 321-330.
98. *Au coeur du mystère,* « Résurrection » 1973, n. 41, 2-9; ora in *Pneuma und Institution,* 401-409 (con titolo mutato: *Ueber Stellvertretung*).

99a. *Das unterscheidend Christliche der Gotteserfahrung,* in *Aide à l'implantation monastique.* Rencontre de Bangalore 1973; ora in *Pneuma und Institution,* 26-37.

100. *Das Kreuz wird zum Magnet,* « Pfarrblatt Basel » 1974, n. 13, p. 3.

101. *Le paradoxe des Instituts Séculiers,* « Vie Consacrée » 46, 1974, 198-203.
102. *Umkehr im Neuen Testament,* « Int. Kath. Zeitsch. Communio » 1974, 481-491 (= *Pneuma und Institution,* 236-251).
103. *Unterscheidung der Geister,* « Int. Kath. Zeitsch. Communio » 1974, 193-202; ora in *Pneuma und Institution,* 325-339.
104. *Neuf thèser pour une étique chrétienne,* « La Documentation Catholique » 1975, 420-426.
105. *Henri de Lubac. L'oeuvre organique d'une vie,* « NRT » 97, 1975, 897-913 e 98, 1976, 33-59.
106. Non vanno dimenticate le molteplici traduzioni di autori francesi; oltre Claudel e de Lubac (cfr. E) ricordiamo traduzioni di Y. Raguin (1972), J. Guillet (1973), F. Guimet (1973), M. Delbrêl (1974 e 1975), A. Louf (1974), M. J. Le Guillou (1974).

c) CONTRIBUTI AD OPERE COLLETTIVE

1. *Christlische Kunst und Verkuendigung,* in *Mysterium Salutis,* her. von J. Feiner und M. Loehrer, Benziger, Einsiedeln: I, 1965, 708-726; edizione italiana: Queriniana, Brescia: II, 1968, 270-293 (edizione internazionale: tedesca; francese, italiana; inglese; olandese).
2. *Der Unbekannte jenseits des Wortes,* in *Interpertation der Welt, Festschrift fuer Romano Guardini,* Echter, Wuerzburg 1965, 638-645; ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 91-100.
3. *Gott begegnen in der heutigen Welt* (articolo) riprodotto anche in *Weltverstaendnis im Glauben,* her. von J. B. Metz, Gruenewald, Muenchen 1965, 10-23; ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 253-267.
4. *Erich Przywara,* in *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert,* her. von H. J. Schultz, Kreuz Verlag, Stuttgart 1966, 354-359.
5. *Die Bibel heute,* in *Die Bibel zwischen den Konfessionen,* hrg. von O. Cullmann und O. Karrer, Zuerich-Koeln 1966, 56-92.
6. *Monastisches Leben heute,* in *Points de vue actuels sur la vie monastique,* aux soins de G. A. Braso, Montserrat 1966.
7. *Christ und Theater,* in *Der Christ auf der Buhene,* hrg. von H. U. von Balthasar und M. Zueffle, Benziger, Einsiedeln 1967, 7-31.
8. *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes,* in *Mysterium Salutis,* her. von J. Feiner und M. Loehrer, Benziger, Einsiedeln: II, 1967, 15-45; edizione italiana: III, 1969, 19-62; ripreso con titolo differente in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 11-47.
9. *Bertolt Brecht: Die Frage nach dem Guten,* in *Der Christ auf der Buehne,* Offene Wege 4-5, Benziger, Einsiedeln-Muenchen 1967, 137-182 (her. von H. U. von Balthasar und M. Zueffle); ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 351-390.
10. *Reinhold Schneider und der tragische Christ,* in *Der Christ auf der Buehne,* Offene Wege 4-5, Benziger, Einsiedeln-Muenchen 1967, 69-92 (her. von H. U. von Balthasar und M. Zuefle); ripreso in *Spiritus Creator. Saggi teologici* III, 399-419.
11. *L'Unité en Christ. Réflexions sur le caractère multiple de la théologie,* in K. Barth - H. U. von Balthasar, *Dialogue,* Labor et Fides,

Genève 1968, 25-54, trad. italiane: Silva, Milano 1969 e Marietti, Torino 1969; sviluppo dell'articolo *Die Vielheit der biblischen Theologie und der Geist des Einheit in der Kirche,* « Freiburg Zeitschrift fuer Phil. und Theol. » 15, 1968, 171-189; ripreso in *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana,* 49-72.

12. *Only Love is believable,* in *Toward a Theology of Christian Faith,* P. J. Kennedy & Sons, New York 1968, 126-131.
13. *Ueber das priesterliche Amt,* in *Unser Brief* 1968. *Jahresschritf fuer die Freunde des Salzburger Priesterseminars. Festschrift fuer Dr. Rohrbacher,* Salzburg 1968.
14. *Mysterium Paschale,* in *Mysterium Salutis,* her. von J. FEINER und M. LOEHRER, Benziger, Einsiedeln: III/2, 1969, 133-326; ed. italiana: VI, 1971, 171-412; ripreso a parte come volume con il titolo *Theologie der drei Tage,* Benziger, Einsiedeln 1969.
15. *Qui est Jésus-Christ pour moi?,* in *Pour vous qui est Jésus-Christ?,* éd. A. M. CARRÉ, Cerf, Paris 1970, 149 (Coll. « Foi Vivante » 136: Paris 1971, 139-140).
16. *Duerers Hieronymus im Gehaues,* in *Predigten und Vortraege. Zum Duerer-Jahr,* her. von Evangelische Luth. Dekanat und Dekanat Nuernberg, Nuernberg 1971, 19-45.
17. *Zwei Plaedoyers* (mit J. RATZINGER), Koesel, Muenchen 1971; trad. italiana: *Due saggi: perché sono ancora cristiano; perché sono ancora nella Chiesa,* Queriniana, Brescia 1971; trad. francese nel volumetto *Je crois en l'Eglise,* Mame, Paris 1972 (BALTHASAR; RATZINGER; GARONNE; DANIELOU); trad. ingl.: *Two Say Why,* Franciscan Herald Press, Chicago 1973.
18. Partecipazione alla redazione del documento dell'*Internationale Theologen-Kommission: Priesterdienst* e traduzione tedesca del medesimo: Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.
19. *Erbe als Auftrag,* in *Diskussion um Hans Küng Die Kirche,* hrsg. H. HÄRING - J. NOLTE, Herder, Freiburg 1971, 257-267 (da « Civitas » 23, 1968, 450-454).
20. *Warum ich in der kirche bleibe?,* in *Warum Bleibe ich in der Kirche,* hrg von W. DIRKS und E. STAMMLER, Manz Verlag, Muenchen 1971, 17-25 (ripreso in *Punti fermi*).
21. *Die Nachfolge Christi im Neuen Testament; in der Liebe-mitten in dieser Welt,* in *Nachfolge Christi mitten in der Welt,* mit B. ALBRECHT, Kyrios Verlag, Meitingen 1971, 11-26, 65-79; tr. it.: *Seguire Cristo oggi,* Cittadella, Assisi 1972.
22. *Aktualitaet der Gnosis,* in *Was heisst: Wiederkunft Christi?,* Herder, Freiburg/B 1972, 42-47.
23. *Die Hoffnung der kleinen Therese,* in *Therese von Lisieux,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 31-50.
24. *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik,* in *Grundfragen der Mystik,* mit W. BEIERWALTES und A. HAAS, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974; ora anche in *Pneuma und Institution,* 298-324.
25. *Kenose der Kirche,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* art. *Kénose,* in *Dict. Spiritualité,* Beauchesne, Paris 1974, VIII, 1705-1712; ripreso in *Pneuma und Institution,* 119-132.
26. *Eschatologie,* in *Beitrag zu einer japanischen Dogmatik* (articolo del

1974; l'edizione della dommatica giapponese è imminente); ripreso in *Pneuma und Institution,* 410-455.

27. *Neuen Sätze zu einer christlichen Ethik,* in J. Ratzinger hrsg, *Prinzipien Christlicher Moral,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
28. *L'obbedienza nella Chiesa,* in *Problemi della Chiesa d'oggi,* Istituto Propaganda Libraria, Milano 1976, 31-40.

E. *Collane dirette da Hans Urs von Balthasar*

1. *Sammlung Klosterberg*: sezione *Europaeische Reihe,* Benno Schwabe, Basel: 1942-1951: 50 volumi.
2. *Sammlung Menschen der Kirche,* Benziger, Einsiedeln: 1942-1950: 10 volumi; nuova serie: dal 1956.
3. *Sammlung Christ heute,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1947.
4. *Sammlung Sigillum,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1954.
5. *Sammlung Adoratio,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1955.
6. *Sammulng Horizonte,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1956.
7. *Sammlung Lectio Spiritualis,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1958.
8. *Sammlung Der Neue Weg. Schriftenreihe fuer Weltgemeinschaften,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1963.
9. *Sammlung Kriterien,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1966.
10. *Herausgabe der Werke Adrienne von Speyr,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1947.
11. *Paul Claudel. Gesammelte Werke,* Benziger-Kerle, Einsiedeln-Zuerich-Koeln-Heidelberg: dal 1963.
12. *Henri de Lubac. Gesammelte Theologische Schriften,* Johannes Verlag, Einsiedeln: dal 1968; finora 9 volumi; completati da una bibliografia curata da H. Neufeld e M. Sales (ivi: 1971; II ed.: 1975).

III - STUDI SU HANS URS VON BALTHASAR

a) ARTICOLI E CONTRIBUTI GENERALI

1. D. Barsotti, *Prefazione* a *Verbum Caro. Saggi teologici* I, Morcelliana, Brescia 1968, 9-14.
2. A. Beguin, *Prefazione* a *Théologie de l'histoire,* Plon, Paris 1955 e 1960; Fayard, Paris 1972.
3. E. Biser, *Hans Urs von Balthasar,* in H. J. Schultze hrsg, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert,* Kreuz, Stuttgart 1966, 524-529.
4. M. Bodson, *La figure objective de la révélation dans la théologie de Hans Urs von Balthasar,* tesi di licenza all'Institut Supérieur de Sciences Religieuses di Lovanio: giugno 1973.

4a. A. Bogetti, *Estetica e teologia nell'opera di Hans Urs von Balthasar,* « Rivista di Estetica » 1971, maggio-agosto (estratto).

5. T. Citrini, *Hans Urs von Balthasar,* in *Gesú Cristo rivelazione di Dio,* La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969, 181-223.
6. B. Colombo, *L'accesso alla realtà di Dio. Gli elementi filosofici nel discorso apologetico di Hans Urs von Balthasar*: tesi dottorale dattiloscritta: Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 15 luglio 1970.
7. E. Colomer, *Jacques Maritain y Hans Urs von Balthasar, Dos ensayos de enjuiciamiento del momento eclesial y teologico post-conciliar,* « Selecciones de Libros » 4, 1967, 398-424 (soprattutto 415-424: esame di *Cordula*).
8. E. Colomer, *Hans Urs von Balthasar y Teilhard de Chardin*: *Dos visiones antiteticas de la historia,* « Actualidad Bibl. » 1970, n. 14, 366-376, specialmente 366-371 (esame di *Das Ganze im Fragment*).
9. L. J. O'Donovan, *Evolution under the Sign of the Cross,* « Theological Studies » 32, 1971, 602-626.
10. J. M. Faux, *Un théologien*: *Hans Urs von Balthasar,* « Nouvelle Revue Thologique » 94, 1972, 1009-1030.

10a J. M. Faux éd., *Gloire et Croix. Séminaire Balthasar,* Bruxelles 1973 (articoli di E. Bloom; G. Brichard; J. Burton; E. Demonty; C. Ers; J. M. Faux; P. Favraux; R. Ghislain; N. Hausman; E. Herr; P. Piret; J. Rouwez; G. Sales; A. Tourneux; Th. Vinçotte: dossier ciclostilato; citato come: *Dossier Balthasar* nel testo).

10b. J. M. Faux, *Retour au centre. La théologie de H. U. von Balthasar,* « Catéchistes » 97, 1974, 133-160.

10c. J. M. Faux, *Gloire et liberté. Sur quelques publications récentes de H. U. von Balthasar,* « NRT » 97, 1975, 529-541.

11. C. Geffré, *L'histoire récente de la théologie fondamentale*: *essai d'interprétation,* « Concilium » 1969, n. 46, 11-28 (soprattutto 23-25); ora anche in *Un nouvel âge de la théologie,* Cerf, Paris 1972, 17-42 (soprattutto 36-37).
12. A. Giabbani, *Azione e contemplazione in H. U. von Balthasar,* « Humanitas » 26, 1971, 222-233.
13. E. Giammaccheri, *Introduzione* a *Cordula ovverossia il caso serio,* Queriniana, Brescia 1968, 5-12.
14. M. Houdijk, *Une discussion récente sur les fondaments néo-testamentaires du ministère sacerdotal,* « Concilium » 1972, n. 80, 141-153 (soprattutto 152-153).
15. J. Kay, *The role of aesthetics in the theological Method of Hans Urs von Balthasar as compared with its role in the Method of G. Ebeling,* tesi dottorale ciclostilata alla facoltà di teologia dell'Università di Basilea nel 1972.
16. M. M. Labourdette, *Espérance et histoire,* « Revue Thomiste » 72, 1972, 455-474 (soprattutto 464-467, 469-474 a proposito di *Das Ganze im Fragment* e di *Einfaltungen* paragonati con le opere di Jürgen Moltmann e di André Bord).
17. J. Laubach, *Hans Urs von Balthasar,* in *Theologen unser Zeit,* Muenchen 1960, 179-201.
18. H. de Lubac, *Un testimonio di Cristo,* « Humanitas » 20, 1965, 851-869; ripreso da « Civitas » 20, 1965, 587-600.
19. H. de Lubac, *Ler religions humaines d'après les Pères,* in *Paradoxe*

et mystère de l'Eglise, Aubier, Paris 1967, 180-212; trad. italiana: Queriniana, Brescia 1968, 87-118 (a proposito della tesi di *Cordula*).

20. L. Malevez, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme,* « Nouvelle Reuve Théologique » 90, 1968, 785-800.
21. A. Marranzini, *Hans Urs von Balthasar teologo della gloria di Dio nel mondo,* introduzione a *Abbattere i bastioni,* Borla, Torino 1966, 7-28.
22. M. Messier, *Théologie de l'histoire. Hans Urs von Balthasar: De l'intégration,* « Mélanges de Science Religieuse » 30, 1973, 145-152.
23. G. Moioli, *« Consacrazione » e « secolarità »: problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?,* « Teologia del presente » 2, 1972, 5-30, soprattutto 21-22.
24. G. Moioli, *Dal « de novissimis » all'escatologia,* « Sc Catt »101, 1973, 553-576, specie 565-567.
25. B. Mondin, *Hans Urs von Balthasar,* in *I grandi teologi del secolo XX,* Borla, Torino 1969: I, 267-297.
26. B. Mondin, *Hans Urs von Balthasar,* introduzione a *Punti fermi,* Rusconi, Milano 1972, 7-23.
27. H. Muehlen, *La théologie de la grâce,* in *Bilan de la théologie du XX siècle,* Casterman, Tournai 1971: II, 371-411; trad. italiana: Città Nuova, Roma 1973, vol. III.
28. L. Negri, *Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di san Massimo il Confessore. Nota critica sulla bibliografia sull'argomento,* « La Scuola Cattolica » 101, 1973, 331-361 (esamina le opere di H. Balthasar, P. Sherwood, L. Thunberg in particolare).
29. W. Pannenberg, *Zur Bedeutung des Analogie-gedankens bei K. Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar,* « Theol. Literaturzeitung » 97, 1953, 17-24.
30. A. M. e U. Perone, *Hans Urs von Balthasar,* in F. Ardusso - G. Ferretti - A. M. e U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea,* SEI, Torino 1972, 289-314 (antologia con commento preciso).
31. J. K. Riches, *The Theology of H. U. von Balthasar,* « Theology » 75, 1972, 562-570, 647-655.
32. K. Rahner, *Hans Urs von Balthasar,* « Humanitas » 20, 1965, 879-885; ripreso da « Civitas » 20, 1965, 601-604.
33. J. M. Rovira Belloso, *Models de relacio Filosofia-Teologia en alguns teolegs catolics del segle XX: Garrigou-Lagrange, Rahner, Balthasar, Dewart,* « Analecta Sacra Tarraconensia » 43, 1970, 239-286.
34. E. Ruffini, *Dati e prospettive di teologia escatologica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar,* introduzione a *I novissimi nella teologia contemporanea,* Queriniana, Brescia 1967, 9-25.

34a. G. Ruggieri, *Introduzione a Gloria. La percezione della forma,* Jaca Book, Milano 1976, pp. V-XV.

35. P. Sherwodd, *Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor,* « Traditio » 20, 1964, 428-437.
36. R. Stalder, *Amore e visione,* « Humanitas » 20, 1965, 870-878.
37. P. Valentin, *Kénose, amour et gloire. La mort du Christ dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar,* in *Annoncer la*

mort du Seigneur, éd. B. Sesboué, Faculté de Théologie, Lyon-Fourvière 1971, 40-50.

38. H. Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar,* in *Bilan de la théologie, cit.,* II, 685-706; trad. it.: *cit.,* vol. IV.

b) QUALCHE RECENSIONE SIGNIFICATIVA

1. *Apokalypse der deutschen Seele*: 1937-1939:
« NRT » 1940, 586-587 (L. Malevez).
2. *Insieme delle opere su Origene*: 1936, 1938, 1957:
« Rev Asc Myst » 34, 1958, 95-97 (H. Crouzel); « NRT » 1959, 884-885 (S. Decloux); « NRT » 1960, 1003 e 1961, 536 (Ch. Martin).
3. *Insieme delle opere su Massimo*: 1940, 1941, 1961:
« Les Sciences Phil et Théol » 2, 1941-1942, 449-450; « Civ Catt » 1942/1, 312 e 1942/3, 365; « NRT » 1947, 207 (Ch. Martin); « R Sc Ph Th » 32, 1948, 379-382; « NRT » 1953, 315 (G. Dejafve); « R Sc Ph Th » 46, 1962, 762-763; « Traditio » 20, 1964, 428-437 (P. Sherwood); « Sc Catt » 101, 1973, 331-361 (L. Negri); V. Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore,* « Vita e Pensiero, » Milano 1974, 14-17.
4. *Aurelius Augustinus*: *Das Antlitz der Kirche*: 1942:
« NRT » 1947, 207 (Ch. Martin); « Th St » 20, 1959, 658-659 (Th. T. Taheny); « NRT » 1963, 537-538 (P. Lebeau).
5. *Das Herz der Welt*: 1945:
« NRT » 1958, 216-217 (C. Dumont).
6. *Wahrheit*: 1947:
« NRT » 1947, 888 (J. Brisbois) e 1953, 319-320 (P. Hayen); « R Th Ph » 3, 1953, 226 (J. P. Thévenaz).
7. *Die Grossen Ordensregeln*: 1947:
« Th Z » 8, 1952, 460-462 (W. Voelker).
8. *Der Laie und der Ordensstand*: 1948:
« Rv Sc Rel » 24, 1950, 401 (J. Pollet).
9. *Der Christ und die Angst*: 1951:
« NRT » 1956, 325 (L. Malevez).
10. *Therese von Lisieux*: 1950:
« Civ Catt » 1957/3, 525; « NRT » 95, 1973, 941 ss. (L. Renard); « La Vie Spirituelle » 1973, 737-738 (M. Veys).
11. *Theologie der Geschichte*: 1950 e 1959:
« R Sc Ph Th » 34, 1950, 655 (Y. Congar); « NRT » 1955, 1107 (L. Malevez); « R Th Ph » 7, 1957, 148-149 (G. Widmer); « R Sc Ph Th » 47, 1963, 131 (C. Geffré).
12. *Elisabeth von Dijon*: 1952:
« Th St » 17, 1956, 448-449.
13. *Bernanos*: 1954 e 1971:
« R H Ph R » 37, 1957, 180-181 (P. Burgelin); « Rv Sc Rel » 31, 1957, 208 (J. Plagnieux); « ZKTh » 94, 1972, 361-362 (J. Jorisen).
14. *Das betrachtende Gebet*: 1955:
« Th St » 23, 1962, 330-332 (C. Cary-Elwes).
15. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*: 1956:

R Sc Ph Th » 41, 1957, 529-530; « Et Th Rel » 1959, 50 (G. Crespy); « Irenikon » 33, 1960, 118; « NRT » 1962, 304-305 (C. Dumont); « R H Ph R » 47, 1967, 412 ss. (E. Dardel).

16. *Fides Christi* e *La foi du Christ*: 1960 e 1968:
« RSR » 50, 1962, 130-132 (H. De Lavalette); « RSR » 56, 1968, 663-666 (B. Sesboüé); « Teologia del presente » 2, 1972, 369-371 (C. Porro).
17. *Glaubhaft ist nur Liebe*: 1963:
« RSR » 52, 1964, 297-307 (H. De Lavalette); « R H Ph R » 47, 1967, 412-413 (E. Dardel); « Antonianum » 42, 1967, 163 (D. Lasic); « NRT » 1967, 320 (L. Malevez).
18. *Das Ganze im Fragment*: 1963:
« RSR » 52, 1964, 307-312 (H. De Lavalette); « Th St » 29, 1968, 783-786 (L. J. O'Donovan); « Actual Bibl » 1970, 366-371 (E. Colomer); « Humanitas » 26, 1971, 493-494 (A. Moda); « Rv Thom » 72, 1972, 464-466, 469-474 (M. M. Labourdette); « Mél Sc Rel » 30, 1973, 145-152 (M. Messier).
19. *Rechenschaft* 1965: 1965:
« RSR » 55, 1967, 596-597 (H. De Lavalette).
20. *Wer ist ein Christ?*: 1965:
« Antonianum » 42, 1967, 338 (Pedro de Alcantara); « NRT » 1968, 705 (J. M. Faux).
21. *Cordula*: 1966, 1967, 1968:
« NRT » 1967, 1106-1107 e 1968, 712 (L. Malevez); « Selecciones de Libros » 4, 1967, 415-424 (E. Colomer); « Divus Th Plac » 1969, 332-339; « R Th Ph » 20, 1970, 130-131 (J. P. Thevenaz).
22. *Spiritus Creator*: 1967:
« NRT » 1968, 424 (L. Malevez); « Th Revue » 66, 1970, 288-289 (E. Biser); « Humanitas » 28, 1973, 220-222 (A. Moda).
23. *Theologie der drei Tage*: 1969:
« NRT » 1973, 1161 (L. Renwart); « Greg » 54, 1973, 372-373 (J. Galot); « NRT » 1975, 534-536 (J. M. Faux).
24. *Einfaltungen*: 1969:
« RSR » 58, 1970, 311-314 (H. De Lavalette); « Rev Th » 72, 1972, 466-467 (M. M. Labourdette).
25. *Romano Guardini*: 1970:
« Civ Catt » 1971/3, 194-195 (G. Bortolaso); « Studia Patavina » 19, 1972, 220-222 (A. Moda); « RSR » 61, 1973, 313-314 (H. De Lavalette).
26. *Schwestern im Geist*: 1970:
« Z K Th » 93, 1971, 346-347 (M. Smits von Waesberge); « NRT » 93, 1973, 942 (L. Renard).
27. *Klarstellungen*: 1971:
« Z K Th » 93, 1971, 492 (H. B. Meyer); « Th u Gl » 62, 1972, 454-455 (H. Petri); « NRT » 1972, 222 (L. Renard); « NRT » 1975, 539-540 (J. M. Faux); « RSR » 64, 1976, 152-154 (B. Sesboüé). 244-245 (A. Moda); « NRT » 1975, 539 (J. M. Faux).
28. *In Gottes Einsatz Leben*: 1971:
« Z K Th » 94, 1972, 360 (W. Kern); « Studia Patavina » 19, 1972, 244-245 (A. Moda).

29. *Zwei Plaedoyers*: 1971:
« Th u Ph » 46, 1971, 587-588 (W. LOESER); « Th Revue » 68, 1972, 160 (B. HANSSLER); « Studia Patavina » 19, 1972, 225 (R. TURA).
30. *Die Wahrheit ist symphonisch*: 1972:
« NRT » 1975, 540 (J. M. FAUX); « Studia Patavina » 22, 1975, 230-231 (G. ZAMBON); « Humanitas » 31, 1976 (A. MODA: imminente).
30a. *Der antirömische Affekt*: 1974:
« NRT » 1975, 540 (J. M. FAUX); « R Sc Ph Th » 59, 1975, 504-505 (Y. CONGAR).
31. *Herrlichkeit* I.: 1961:
« Th Z » 18, 1962, 452-456 (K. LUETHI); « RSR » 50, 1962, 134-138 (H. DE LAVALETTE); « NRT » 1968, 704-705 (J. M. FAUX).
32. *Herrlichkeit* II: 1962:
« Th Z » 23, 1967, 152-156 (K. LUETHI); « NRT » 1969, 1109-1110 (J. M. FAUX); « Nicolaus » 2, 1974, 393-396 (A. MODA).
33. *Herrlichkeit* III/2/1: 1966:
« Th Revue » 66, 1970, 284-286 (J. BECKER); « Th St » 33, 1972, 142-144 (W. LOESER); « R Sc R » 62, 1974, 394-396 (J. GUILLET); « Studia Patavina » 22, 1975, 187-191 (A. MODA); « NRT » 1975, 530-531 (J. M. FAUX).
34. *Herrlichkeit* III/2/2: 1969:
« Orienterung » 1969, 246-248 (L. BOROS); « Th Revue » 66, 1970, 286-288 (E. BISER); « Th u Ph » 46, 1971, 119-122 (W. LOESER); « RSR » 59, 1971, 83-91 (B. SESBOUÉ); « Th St » 33, 1972, 752-754 (J. HELLIOT); « NRT » 1975, 532-534 (J. M. FAUX).
·35. *Theodramatik*: 1973:
« NRT » 1975, 536-538 (J. M. FAUX).

NOTA COMPLEMENTARE

Correggendo le seconde bozze (agosto 1976) veniamo a conoscenza della trad. ital. di *Erster Blick auf Adrienne von Speyr* (Jaca Book, Milano 1975: p. 547, n. 9) come introduzione all'antologia curata da B. ALBRECHT, *Mistica oggettiva* (trad. del vol. 1 di *Eine Theologie des Katholischen*: p. 37, n. 19 e p. 38, n. 20); e della trad. franc. di *Die Wahrheit ist symphonisch* (Fayard, Paris 1976: p. 549, n. 20). Cosí pure siamo venuti a conoscenza di tesi dottorali che si stanno preparando a Roma (Università Gregoriana), Monaco e Magonza (p. 9). Ed infine segnaliamo due articoli che chi erano sfuggiti al momento della correzione delle prime bozze: U. C. REINHARDT, *Hns Urs von Balthasar zum* 70. *Geburtstag*, « Schweiz. Rundschau » 74, 1975, 226-233 (generico) e X. TILLIETTE, *L'exinanition du Christ*: *théologies de la kenose*, « Les Quatre Fleuves » 1975/4, 48-60 (con accenni alla posizione balthasariana ed esposizione delle tesi di Bulgakow; quindi particolarmente prezioso nella nostra prospettiva; cfr. pp. 447-448 e 484).

INDICE ONOMASTICO

In questo indice non sono menzionati personaggi ed autori biblici; cosí pure non sono menzionati personaggi storici citati solo incidentalmente da Balthasar o nel nostro volume.

Abelardo: 337.
Acerbi A.: 489.
Adam K.: 462.
Adler A.: 254.
Agnoletto A.: 472.
Agostino: 28, 32, 79, 86-88, 91, 129, 155, 157, 264-266, 290, 291, 311, 314, 316, 323, 336, 337, 357, 367, 406, 415, 430, 443, 510, 519.
Alberigo G.: 528.
Alberto Magno: 357.
Albrecht B.: 37, 119, 561.
Alfaro J.: 474.
Allers R.: 30, 254.
Allmen (von) J.-J.: 526, 527, 528, 530.
Althaus P.: 135.
Amberg E. H.: 135.
Angela da Foligno: 297.
Angelini G.: 506.
Anselmo: 129, 155, 291, 336, 460, 462, 468, 494, 495, 496, 498, 502.
Antòn A.: 489.
Ardusso F.: 72, 538, 558.
Aristotele: 414, 422.
Aubert R.: 33, 72, 308, 462, 467, 491, 492, 496, 501, 502.
Auer J.: 337.
Avelino Estebàn A.: 33.

Baader (von) F.: 278.
Bahr H. E.: 459.
Baraúna G.: 521.
Barsotti D.: 12, 158, 159, 160, 463, 464, 465, 466, 540, 556.
Barth K.: 13, 31, 32, 35, 37, 49, 70, 90, 93, 126, 129, 130-137, 165, 187, 198, 218, 234, 242-243, 272, 281, 357, 358, 413, 430, 433, 438, 460, 461, 462, 466, 470, 473, 474, 475, 483, 484, 486, 488, 492, 494, 495, 496, 499, 502, 503, 515, 519, 525, 529, 530, 533.
Barth M.: 340, 344, 357, 513.
Basilio: 81, 91.
Beauchamp P.: 469.
Becker J.: 299, 424, 561.
Becker O.: 514.
Béguin A.: 12, 36, 124, 539, 540, 556.
Benedetto: 91, 297.
Benincasa C.: 514.
Berger P.: 530.
Bergson H.: 69.
Bernanos G.: 33, 36, 123-126, 187, 188, 459, 494, 519.
Bernardo: 337.
Bertalot R.: 136.
Bérulle: 416.
Biffi I.: 486, 495.
Birault H.: 501.
Biser E.: 12, 175, 300, 366, 429, 556, 560, 561.
Blaser K.: 486.
Bleistein R.: 490.

Blich (de) J.: 462.
Bloch E.: 70.
Bloy L.: 126, 218.
Blondel M.: 129, 218, 316.
Bloom E.: 347, 557.
Bodson M.: 12, 302, 366, 556.
Boezio: 297, 415.
Boggetti A.: 556.
Bonaventura: 28, 129, 291, 357, 415, 494.
Bonhoeffer D.: 500.
Bonino J. M.: 514.
Boros L.: 300, 429, 433, 445, 516, 561.
Bortolaso G.: 25, 496, 560.
Bosc J.: 524.
Botereau G.: 32.
Boüessé H.: 483.
Bouillard H.: 33, 34, 72, 132, 133, 135, 243, 302, 461, 462, 468, 474, 482, 483, 495, 496, 497, 499, 502, 505, 508, 509, 510, 512, 513, 515, 523, 524, 530.
Bouyer L.: 182, 485, 494.
Braso G. A.: 189.
Braun H.: 499, 500.
Brecht B.: 188, 253.
Breton S.: 530.
Breuning W.: 488.
Brichard G.: 429, 441, 557.
Brisbois J.: 93, 559.
Broeckhoven (van) E.: 59, 188.
Broglie (de) G.: 501.
Brown J.: 498.
Bruaire Cl.: 497.
Bruckberger R. L.: 34.
Brun J.: 530.
Brunner A.: 496.
Brunner F.: 132.
Buber M.: 20, 44, 126, 153, 494.
Bulgakow S.: 447-448.
Bultmann R.: 202, 341.
Burgelin P.: 124, 559.
Burton J.: 215, 262, 302, 557.
Caetano: 324, 339-340.
Calderon de la Barca: 129, 253.
Calvino: 443, 525.
Capol C.: 537, 538.
Caramello P.: 495, 496.
Cary-Elwis C.: 147, 559.
Carra de Vaux Saint-Cyr M. B.: 484.
Cartesio: 218, 292, 298, 475, 496.
Casalis G.: 521.
Casel O.: 182.
Cassiano: 122, 336.
Cassiodoro: 297.
Cassut L.: 91.
Catão B.: 483.
Caterina da Genova: 297.
Caterina da Siena: 121, 297.
Cervantes M.: 298.
Chapelle A.: 497.
Chateaubriand (de) R.: 237-238.
Chavannes H.: 132.
Chenu M. D.: 462, 494, 495, 496, 501, 515.
Citrini T.: 12, 159, 165, 166, 167, 225, 247, 281, 366, 434, 441, 484, 486, 515, 516, 557.
Claudel P.: 33, 89, 91, 123, 126, 188, 298, 358, 406.
Clemente Alessandrino: 307.
Colette J.: 498.
Colombi G.: 8.
Colombo B.: 12, 557.
Colombo C.: 462.
Colombo G.: 474, 489, 505.
Colomer E.: 12, 54, 262, 485, 557, 560.
Comblin J.: 33, 72.
Condren: 416.
Congar Y. M. J. 72, 141, 183, 462, 486, 489, 495, 519, 527, 559, 561.
Coutagne P.: 485.
Créspy G.: 138, 560.
Croce, V.: 80, 559.
Croix (La) R. R.: 498.
Crouzel H.: 73, 559.
Cullmann O.: 290, 407, 430, 433, 492, 514, 515, 524, 528.

CUSANO (NICOLA DI CUSA): 215, 216, 297, 298, 444, 466, 470, 494, 495.

DANIÉLOU J.: 33, 34, 72, 79, 485.
DANTE: 28, 129, 292, 294, 494.
DARDEL E.: 215, 560.
DARWIN Ch.: 20.
DECLOUX S.: 73, 559.
DEJAFVE G.: 559.
DEMAN Th.: 33, 462.
DEMONTHY E.: 351, 391, 557.
DHANIS E.: 462.
DIADOCO DI FOTICA: 122, 334-336, 357.
DIONIGI (Pseudo) AEROPAGITA: 81, 82-83, 122, 155, 215, 291, 297, 336, 338, 406, 466, 495.
DONOVAN (O') L. J.: 12, 129, 262, 293, 455, 485, 516, 557, 560.
DOUROUX B.: 496.
DOSTOJEWSKIJ F.: 28, 69, 293, 298.
DUFRENNE M.: 499.
DUMAS A.: 468, 469, 471, 498, 499, 500, 502, 508, 510, 521.
DUMONT C.: 92, 138, 506, 515, 559, 560.
DUPLOYÉ P.: 459.
DUQUOC Ch.: 486, 530.
DURAND A.: 530.

EBELING G.: 12.
EBNER F.: 20, 278.
ECKART: 298, 365.
EICHENDORFF (von) J.: 188.
EICHRODT W.: 423.
ELISABETTA DELLA TRINITÀ: 119, 121, 187, 188, 494, 519.
ELZE M.: 499.
ERASMO: 298.
ERS Ch.: 306, 557.
ESIODO: 297, 478.
EVAGRIO PONTICO: 79, 81, 84, 122, 333, 334, 336, 357.

FABRO C.: 476, 496, 498, 503.
FAUX J. M.: 12, 52, 57, 65, 92, 183, 225, 252, 253, 254, 256, 262, 288, 296, 299, 300, 306, 366, 424, 429, 557, 560, 561.
FAVRAUX P.: 347, 448, 557.
FEINER J.: 40, 514.
FÉNELON: 466.
FERET H. M.: 272, 515.
FERRETTI G.: 72, 538, 558.
FERRIER-WELTI M.: 524.
FESSARD G.: 31, 33, 34, 49, 126, 272, 281, 492, 498, 519.
FEUERBACH L.: 20, 218.
FICHTE J.-G.: 20, 69, 254, 298, 418.
FILIPPO IL CANCELLIERE: 338.
FILONE: 77.
FINDLAY J. N.: 498.
FIORENZA F.: 503.
FOUCAULD (de) Ch.: 121.
FOULQUIÉ P.: 499.
FRANCESCO D'ASSISI: 47, 127, 128, 291.
FRANCESCO DI SALES: 121, 122, 297.
FRANK S.: 119.
FREUD S.: 254.
FRIES H.: 131, 462.
FRISQUE J.: 489.
FRUCHON P.: 514.

GABORIAU F.: 503.
GADAMER H. G.: 497, 513, 514.
GALOT J.: 429, 486, 560.
GARDEIL A. D.: 496.
GARRIGOU-LAGRANGE R.: 496.
GEENEN G.: 483.
GEFFRÉ Cl.: 12, 141, 235, 366, 462, 468, 469, 470, 481, 485, 501, 502, 530, 532, 557, 559.
GEIGER M.: 12.
GEMELLI A.: 519.
GERKEN A.: 503.
GERTZ B.: 32.

Gervais M.: 132.
Gesché A.: 530.
Gherardini B.: 131.
Ghislain R.: 177, 384, 557.
Giabbani A.: 12, 152, 557.
Giammaccheri E.: 12, 54, 546, 557.
Gilson E.: 495, 496.
Giovanni della Croce: 121, 122, 123, 292, 360, 494.
Giovanni di Salisbury: 338.
Giovanni di Scitopoli: 80, 81, 85.
Girardi: 459.
Giuliana di Norwick: 297.
Givord R.: 8, 225.
Goethe: 69, 298, 415, 418.
Goffredo di Poitiers: 337.
Gollwitzer H.: 499, 500.
Gonzales-Faus J. J.: 486.
Grandmaison (de) L.: 496.
Grane L.: 472.
Granier J.: 498.
Grass H.: 486.
Gregorio Magno: 297, 336.
Gregorio Nazianzeno: 81, 451.
Gregorio Nisseno: 32, 71, 79-80, 81, 84, 85, 135, 335, 337, 494, 515.
Grillmeier A.: 486.
Grillparzer F.: 253.
Grootaers J.: 459, 519.
Guardini R.: 18, 23, 25-30, 51, 58, 67, 187, 314, 357, 462, 494, 496, 532.
Guegler A.: 238-239.
Guglielmo d'Auvergne: 338.
Guglielmo d'Auxerre: 357.
Guglielmo di Saint-Thierry: 121, 129, 337, 357.
Guibal F.: 516.
Guillet J.: 299, 300, 424, 425, 561.
Guillou (Le) M. J.: 483, 495.
Guilmot P.: 519.

Haering H.: 189, 489, 521.
Hale R.: 485.
Hamann J. G.: 218, 234, 236, 278, 293, 317, 387.
Hamer J.: 135, 499, 520.
Hanssler B.: 66, 561.
Harnack (von) A.: 454.
Haubst R.: 486.
Hausman N.: 429, 441, 557.
Hayen A.: 93, 559.
Hebbel F.: 69, 253, 298.
Hegel G. F.: 20, 69, 197, 216, 242, 252, 254, 263, 281, 287, 298, 415, 420, 488, 496, 498, 516, 533.
Heidegger M.: 21, 70, 241, 278, 298, 414, 415, 419, 514.
Heijden (van der) B.: 503.
Helliot J.: 300, 429, 561.
Henrici P.: 497.
Herbert di Cherbury: 19, 215.
Herder: 69, 237, 238.
Herr Ed.: 262, 557.
Hoelderlin: 28, 69, 298.
Hofmansthal H.: 69, 253.
Hopkins G.: 293.
Houdijk M.: 12, 189, 557.
Hounder Q.: 495.
Huby J.: 462.
Humkeler L.: 91.
Huempfner W.: 91.
Hyppolite J.: 497.

Ibsen H.: 253.
Ignazio d'Antiochia: 55, 58.
Ignazio di Loyola: 20, 31, 35, 37, 39, 46, 48, 55, 92, 129, 154, 188, 293, 294, 297, 298, 339, 357, 415, 466, 467, 488, 494.
Innocenzo III: 127-128.
Ireneo: 91, 290, 333, 404, 406, 494.

Jacob Ed.: 423.
Jacopone da Todi: 297.
Jaki S.: 489.
Jarret-Kerr M.: 459.
Jaspers K.: 20, 492.

JEAN PAUL (= JOHANN PAUL FRIEDRICH RICHTER): 69.
JEDIN H.: 528.
JONESCO E.: 253.
JORISEN J.: 124, 559.
JOSSUA J. P.: 515.
JOURNET Ch.: 49, 126, 463, 490, 519.
JUENGLE: 499.
JUNG C.: 254, 325.

KAY J.: 12, 215, 217, 219, 225, 228, 230, 233, 245, 252, 257, 275, 287, 288, 296, 297, 298, 302, 306, 366, 375, 377, 385, 391, 394, 395, 397, 400, 411, 429, 454, 557.
KANT E.: 69, 217, 218, 230, 298, 312, 369, 375, 468, 471, 475, 476, 477, 496, 497, 513, 514.
KASPERS W.: 486, 514.
KASSNER R.: 252.
KELLY G.: 500.
KENNY A.: 496.
KERKVOORDE A.: 72.
KERN W.: 57, 560.
KERTELGE K.: 189.
KIERKEGAARD S.: 23, 28, 69, 218, 237, 242, 245, 254, 317, 367, 399, 498.
KIMMERLE H.: 497, 514.
KLEIBER M.: 497.
KLINGER E.: 490.
KOCH K.: 499.
KOESTER H.: 528.
KRECK W.: 132.
KRUSCHE W.: 488.
KUEHNER A.: 91.
KUENG H.: 189, 474, 500, 516, 519, 521.
KUHN H.: 514.

LABARRIERE J. P.: 497, 516, 517.
LABOURDETTE M. M.: 12, 34, 186, 262, 557, 560.
LAFONT G.: 483, 486, 495.
LAMBERT B.: 506.
LANGTON S.: 337.
LANNE E.: 526, 530.
LASCHENSCHMID R.: 486.
LASIC D.: 215, 560.
LATOUR J. J.: 484.
LATOURELLE R.: 462.
LAUBACH J.: 12, 557.
LAURENTIN R.: 528, 529.
LAVALETTE (de) H.: 17, 25, 186, 208, 215, 225, 230, 262, 366, 560.
LEBEAU P.: 86, 559.
LECLERCQ J.: 119, 494.
LECUYER J.: 483.
LEFORT (van) G.: 126.
LEHMANN K.: 503.
LEIBNIZ G.: 298, 414, 415.
LEMAIGRE B.: 498.
LEONARD A.: 497.
LEONARDI T.: 439.
LEONTIEV: 293.
LEONZIO DI BISANZIO: 85.
LESSING G. E.: 69.
LEUBA J.-L.: 509, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 530.
LEVINAS E.: 530.
LIEGÉ P. A.: 462.
LIPPERT P.: 32.
LIVERANI B.: 478.
LOHSE B.: 472.
LONERGAN B.: 474, 488.
LOEHRER M.: 40.
LOESER W.: 66, 299, 300, 424, 429, 561.
LOSSKY V.: 448.
LOTZ J. B.: 32.
LUBAC (de) H.: 12, 32, 33, 34, 40, 64, 72, 78, 79, 90, 92, 93, 117, 129, 139, 163, 188, 201, 202, 247, 305, 366, 388, 441, 459, 461, 462, 474, 490, 494, 505, 507, 509, 525, 546, 547, 557.
LUETHI K.: 225, 288, 366, 561.
LUTERO: 31, 218, 227, 245, 292, 293, 367, 437, 443, 472, 525.
LYTTKENS H.: 498.

Macario (Pseudo): 122, 333-334, 357.
Macquarrie J.: 484.
Malebranche N.: 298.
Malevez L.: 12, 54, 69, 124, 134, 140, 141, 178, 214, 462, 473, 474, 484, 504, 505, 506, 507, 509, 558, 559, 560.
Malinowsky B.: 478.
Mancini I.: 500.
Maréchal J.: 218, 357, 505.
Marheineke Ph.: 445.
Marie de la Croix: 505.
Maritain J.: 496.
Marranzini A.: 12, 90, 222, 295, 360, 490, 539, 558.
Martin Ch.: 73, 86, 559.
Marx K.: 237, 298.
Massimo il Confessore: 32, 71, 79, 80-86, 130, 135, 265, 291, 336, 494, 495, 515, 519.
Matilde di Hackerborn: 121.
Matilde di Magdeburgo: 297.
Mauriac F.: 126.
Melantone: 472.
Melzer F.: 278.
Menard E.: 489.
Merleau-Ponty M.: 499.
Mersch E.: 169-170, 490.
Messaliani: 122, 333.
Messier M.: 12, 262, 485, 516, 558, 560.
Metz J. B.: 503, 515.
Meyer H. B.: 65, 560.
Michel A.: 462.
Michiels R.: 486.
Miegge G.: 530.
Moda A.: 25, 57, 135, 136, 175, 243, 262, 292, 299, 346, 461, 482, 486, 489, 492, 499, 500, 510, 513, 514, 521, 528, 532, 560, 561.
Moehler J. A.: 238.
Moeller Ch.: 458, 459, 506.
Moingt J.: 516.
Moioli G.: 12, 39, 486, 493, 519, 532, 558.
Moltmann J.: 447, 484, 500.
Mondin B.: 12, 34, 65, 108, 132, 193, 212, 225, 247, 268, 366, 485, 486, 548, 558.
Montagnes B.: 498.
Mooney Ch. F.: 485.
Moré-Pontgibaud (de) Ch.: 462, 496.
Moreau J.: 498.
Moro T.: 216.
Mouroux J.: 322, 462, 467, 496, 516.
Mozart W. A.: 129, 188.
Muehlen H.: 12, 474, 488, 500, 514, 530.
Muller C.: 503.

Napiorkowski S.: 528.
Nautin P.: 523.
Nebel G.: 240-242, 298.
Negri L.: 12, 80.
Neill (O') C. E.: 484.
Neuser H. W.: 472.
Newman H.: 314, 316.
Nicolas M. J.: 34.
Nietzsche F.: 20, 69, 253, 498, 514.
Nolte J.: 189, 489, 521.
Novalis: 69, 239.

Olphe-Gaillard M.: 357.
Omero: 297, 478.
Origene: 32, 72, 73-79, 80, 81, 84, 86, 91, 130, 135, 201, 202, 265, 287, 291, 307, 314, 333, 357, 381, 387, 406, 452, 494, 515.
Ortigues E.: 278.
Ott H.: 500.
Otto R.: 254.

Paissac H.: 278.
Paliard J.: 495.
Palmer R. E.: 514.
Pannenberg W.: 12, 132, 478, 484, 486, 492, 498, 499, 502, 513, 514, 528, 558.

Pascal B.: 28, 217, 292-293, 294, 314, 380, 494.
Patfoort A.: 132.
Pedro de Alcantara: 52, 560.
Peguy Ch.: 33, 36, 91, 92, 123, 126, 294, 355, 494.
Perone A. M.: 12, 72, 268, 366, 538, 558.
Perone U.: 12, 72, 268, 366, 538, 558.
Petrarca F.: 215.
Petri H.: 65, 560.
Philips G.: 474, 521, 527.
Picard M.: 278.
Pietro il Cantore: 337.
Pindaro: 297.
Pirandello L.: 253.
Piret E.: 429, 557.
Pitagora: 290.
Plagnieux J.: 124, 559.
Platone: 297, 309, 325, 415, 513.
Plotino: 290, 297, 479.
Poeggeler O.: 497, 501, 514.
Poehlmann H. G.: 132.
Pollet J.: 118, 559.
Porro C.: 186, 484, 486, 560.
Potvin Th. R.: 483.
Prenter R.: 488, 500.
Prete B.: 487.
Prevostino: 338.
Prini P.: 530.
Procio: 81, 83, 291.
Przywara E.: 31, 32, 35, 49, 90, 126, 132, 133, 187, 278, 466, 471, 514.

Rad (von) G.: 404.
Rahner H.: 35, 357.
Rahner K.: 12, 31, 35, 40, 72, 78, 79, 90, 357, 388, 433, 445, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 466, 474, 477, 486, 488, 490, 503-507, 509, 519, 532, 533, 558.
Rast T.: 493.
Ratzinger J.: 40, 66, 212, 531.
Re G.: 483.
Redfern M.: 538.
Régnier M.: 498.
Reinhardt U. C.: 561.
Renard L. J.: 65, 559, 560.
Rendtorff R.: 499.
Rendtorff T.: 499.
Rendtorff T.: 499.
Renwart L.: 429, 560.
Richard R. L.: 530.
Riches J. K.: 12, 484, 516, 558.
Richter S.: 118.
Ricoeur P.: 461, 471, 510, 511, 512, 513, 530.
Riet (van) G.: 498.
Rilke R. M.: 28, 70.
Riou A.: 80.
Rioux B.: 476.
Roberts L.: 503.
Roeper A.: 490.
Roessler D.: 499.
Roig-Girondella J.: 132.
Rondeau M. J.: 81.
Roques R.: 495.
Rosmini A.: 121.
Rossi P.: 478.
Rostagno S.: 136.
Roualt: 33, 298.
Roublev: 33.
Rousselot P.: 219, 316, 496, 501.
Rouwez J.: 423, 429, 557.
Rovira Belloso J. M.: 12, 235, 462, 558.
Ruello F.: 476.
Ruffini E.: 12, 172, 455, 493, 541, 558.
Ruggieri G.: 12, 231, 541, 558.
Ruysbroeck: 297, 416.

Sales G.: 424, 557.
Sanna I.: 486.
Scanzillo A.: 463.
Schaller P.: 91.
Scheeben M. J.: 155, 172, 234, 243-244.
Scheler M.: 20, 70.
Schelling: 69, 216, 254, 298, 488.
Schillebeeckx E.: 462, 484, 486, 495, 496, 497.

Schiller: 69, 237, 298.
Schilson A.: 486.
Schleiermacher F.: 218.
Schlier H.: 407, 470.
Schlinck E.: 513, 514, 524.
Schmaus M.: 172, 463.
Schmidthus K.: 124.
Schmiechen P. M.: 495.
Schneider R.: 126-128, 188, 494, 519.
Schoenenberger M.: 91.
Schoonenberg P.: 484.
Schoof T. H.: 72.
Scoto Eriugena: 297, 337.
Schuetz P.: 404.
Schuetzeichel H.: 484.
Schurr A.: 495.
Seckler M.: 485, 496, 502, 516.
Sesboüé B.: 65, 186, 300, 429, 434, 439, 441, 447, 486, 516, 560, 561.
Severino E.: 514.
Shakespeare W.: 254.
Shaw G.: 253.
Shervood P.: 12, 80, 558, 559.
Siewerth G.: 105, 117, 140, 278, 296, 297, 358, 475, 478, 492, 505.
Silesio A.: 121.
Simons E.: 503.
Six J.-F.: 459.
Skydsgaard K.: 524, 528.
Smits von Waesberge M.: 560.
Socrate: 317.
Soehngen G.: 131, 132.
Soloviev W.: 129, 293.
Speyr (von) A.: 10, 37-39, 90, 92, 118, 121, 130, 157, 178, 187, 188, 433, 461, 466, 488, 490, 494, 532.
Spinoza B.: 298.
Spitteler C.: 69.
Stalder R.: 12, 91, 147, 247, 558.
Steck K. G.: 132.
Steenberghen (van) F.: 495.
Stolz A.: 501.
Storch M.: 132, 500.
Suarez F.: 324.
Subilla V.: 488, 521.
Sudbrack J.: 32.
Suess Th.: 472.
Susone E:. 297.
Svoboda R.: 119.

Taheny Th. T.: 86, 559.
Taulero: 297.
Tavard G. H.: 514.
Teilhard (de) Chardin P.: 129, 250, 274, 293, 485, 516.
Teresa d'Avila: 121, 292.
Teresa di Lisieux: 92, 119-121, 123, 187, 188, 494, 519.
Thevenaz J. P.: 54, 93, 477, 559, 560.
Thils G.: 33, 72, 485.
Thiry A.: 506.
Thuesing W.: 486, 506.
Thurian M.: 182.
Tilliette X.: 561.
Timmermann H. A.: 119.
Tolstoj L.: 293.
Tommaso d'Aquino: 19, 22, 34, 105, 116, 129, 133, 134, 140, 163, 204, 232, 244, 259, 297, 311, 314, 316, 323, 329, 331, 338, 340, 443, 451, 462, 466, 468, 476, 486, 490, 492, 494, 495, 496, 501, 502, 513, 519.
Tourneux A.: 557.
Tura R.: 66, 561.

Valentin P.: 12, 225, 247, 366, 429, 433, 434, 435, 441, 447, 484, 516, 558.
Valentini D.: 485.
Valeske U.: 489, 514.
Vanni Rovighi S.: 495.
Varrone: 290.
Vattimo G.: 513, 514.
Veys M.: 119, 559.
Vergote A.: 530.
Verra V.: 514.
Vignaux P.: 477, 494, 496, 497.
Vinay V.: 495.

VINÇOTTE Th.: 119, 124, 294, 557.
VIRGILIO: 297, 415, 479.
VITTORINI: 297.
VOELKER W.: 91, 559.
VOLTA G.: 486.
VORGRIMLER H.: 12, 33, 39, 40, 68, 92, 117, 295, 296, 366, 503, 559.

WAELHENS (de) A.: 514, 530.
WAGNER R.: 69.
WALZ A.: 495.
WEBER E. H.: 495.
WEISMANTEL: 278.
WESTERMANN C.: 346.
WICKER B.: 459.
WIDMER B.: 89, 537, 538.
WIDMER G.: 141, 559.
WIEDERKEHR D.: 484.
WILCKENS U.: 499.
WULF F.: 31.

ZAHRNT H.: 499.
ZAMBON G.: 561.
ZEMB M.: 358.
ZUEFFLE M.: 190.

INDICE GENERALE

Premessa pag. 7
Introduzione » 9

PARTE PRIMA

STORIA DI UNA VOCAZIONE - GENESI ED EVOLUZIONE DI UN PENSIERO

CAPITOLO PRIMO - SERVITORE DI CRISTO NELLA CHIESA DI OGGI

A. *Le ragioni di una scelta* pag. 17
1. L'esposizione del *Rechenschaft* 1965 » 17
2. Illustrazione dall'opera su Guardini » 24

B. *Servitore di Cristo* » 30
1. Periodo di formazione » 30
2. Attività a Basilea » 35

C. *La riforma nella Chiesa*: *Abbattere i bastioni* » 41

D. *Sostanza identica in prospettive diverse* » 51
1. Lettura positiva di alcuni saggi controversi » 51
2. Le grandi linee della riforma proposta » 60

CAPITOLO SECONDO - MATURAZIONE DI UN PENSIERO

A. *Periodo di formazione* » 69
1. La tesi dottorale sullo spirito tedesco » 69
2. Significato dello studio dei Padri » 70
3. Lavori sui Padri Greci » 73
4. Studi su Agostino e prima valutazione » 86

B. *Primo periodo di Basilea*: 1940-1948 » 90
1. Direzioni di ricerca » 90
2. Progetto generale di *Wahrheit* » 93
3. Sua struttura filosofica: la dialettica soggetto-oggetto e le sue espressioni » 96
4. Approfondimento metafisico: la natura dell'essere ed i trascendentali » 104

5. Riletura teologica dei risultati pag. 111
6. Significato e portata di *Wahrheit* » 117

C. *Secondo periodo di Basilea*: 1949-1965 » 118

I - *Direzioni di ricerca* » 118

1. Studio di santi e di mistici » 118
2. Gli scrittori francesi » 123
3. Martin Buber e Reinhold Schneider » 126
4. Autori medioevali e altre piste » 129

II - *Coordinate di un pensiero* » 130

1. Analogia e cristocentrismo nella monografia su Karl Barth » 130
2. Progetto e importanza di *Gottesfrage des heutigen Menschen* » 138
3. Significato di *Theologie der Geschichte* » 141
4. Struttura e tematica di *Das betrachtende Gebet* » 147
5. Ortodossia e ortoprassi » 152

III - *Ricapitolazione* » 158

1. Struttura di *Verbum Caro* » 158
2. *Merkmale des Christlichen* » 159
3. Sviluppo del tema cristologico in *Verbum Caro* » 165
4. La tematica di *Sponsa Verbi* » 168
5. La dimensione escatologica » 171

D. *Terzo periodo di Basilea*: *dal* 1965 » 173

1. Significato generale del periodo » 173
2. La tematica di *Spiritus Creator* » 174
3. *Der antiroemische Affekt* » 183
4. Altri sviluppi e direzioni » 186

Parte Seconda

ESPOSIZIONE CRITICA DELLA SINTESI TEOLOGICA

Capitolo Primo - ESSENZA E STRUTTURA DELLA TEOLOGIA

A. *Necessità e possibilità della teologia* pag. 193

B. *La natura della teologia* » 198

1. La prospettiva di *Einfaltungen* » 198
2. Teologia in ginocchio » 200
3. Unità e fondamento delle scienze teologiche » 204
5. Pluralismo teologico e trascendenza della figura » 209
4. Teologia sapienziale, cherimmatica e dialogale » 206

C. *La ricerca di un principio architettonico* pag. 212
1. Analogia della fede e struttura cristocentrica » 212
2. Le riduzioni cosmologica ed antropologica » 215
3. Verso un nuovo cammino » 218

Capitolo Secondo - ARTICOLAZIONE GENERALE DELLA TEOLOGIA: ESTETICA, DRAMMATICA E LOGICA

A. *L'estetica teologica* » 225
1. Il cristianesimo come *figura* » 225
2. La prospettiva estetica » 228
3. Compito dell'estetica teologica » 232
4. Alcuni predecessori » 236

B. *La drammatica teologica* » 245
1. Struttura fondamentale secondo *Glaubhaft ist nur Liebe* » 245
2. *Prolegomena* della *Theodramatik* » 252

C. *La logica teologica: schizzo generale* » 256

D. *La logica teologica: la teologia della storia* » 262
1. Significato ed ambito dell'indagine » 262
2. Dispersione dell'uomo e della storia » 264
3. La risposta della rivelazione divina » 268
4. Analogia del linguaggio e reduplicazione cristologica: il *Tutto nel frammento* ed il metodo d'integrazione » 275

Capitolo Terzo - ESAME DELL'ESTETICA TEOLOGICA

A. *Herrlichkeit* I » 285
2. *Herrlichkeit* II/1 e II/2 » 287
3. *Herrlichkeit* III/1 » 295
4. *Herrlichkeit* III/2/1 e III/2/2 » 299
5. Prospettive future » 301

B. *Struttura teologica della Herrlichkeit: necessità di una figura oggettiva della rivelazione* » 301

C. *L'evidenza soggettiva* » 305
1. Ambito della ricerca » 305
2. L'emergenza della figura » 306
3. Attestazione della figura: realtà e percezione » 313
4. Dialettica dell'attestazione: figura e segni » 318
5. L'esperienza della fede: incontro con la figura » 323
6. Necessità soggettiva di una figura archetipale » 339
7. Dialettica soggettiva delle esperienze archetipali » 343
8. Globalità dell'esperienza di fede: i segni spirituali » 356

9. Fede ed esperienza mistica pag. 359
10. Parametri fondamentali dell'evidenza soggettiva: conclusione e prospettive » 362

D. *L'evidenza oggettiva* » 366

1. Articolazione generale » 366
2. La figura di rivelazione » 366
3. Cristo centro della figura » 375
4. Mediazione ed attestazione della figura » 383
5. Carattere delle mediazioni. La mediazione della Scrittura » 385
6. La mediazione della Chiesa » 391
7. Le attestazioni: il Padre e lo Spirito, la storia, il cosmo (cielo, terra e potenze) » 400

CAPITOLO QUARTO - APPORTI ULTERIORI E CHIARIFICAZIONI

A. *Herrlichkeit* III/1: *Essere, bellezza e gloria ovvero l'intersecazione metafisica-cristianesimo* » 411

1. Prospettive generali » 411
2. Metafisica e cristianesimo » 413
3. Reduplicazione teologica » 416
4. Il cristiano guardiano della metafisica » 420

B. *Herrlichkeit* III/2/1: *il lungo cammino verso Cristo* » 423

C. *Herrlichkeit* III/2/2 *e Theologie der drei Tage: dalla derelizione allo splendore della gloria* » 428

1. Prospettive generali » 428
2. Svolgersi delle due opere » 430
3. La teologia della chenosi » 433
4. Conseguenze trinitarie ed ecclesiologiche » 447

D. *Cristologia e fine dei tempi* » 452

1. Gesú Cristo *autobasileia* » 452
2. Conseguenze per i cristiani e per la storia » 454

CAPITOLO QUINTO - LA SINTESI BALTHASARIANA

A. *Progetto e logica del discorso balthasariano* » 457

1. Significato dell'opera balthasariana » 457
2. L'emergenza della figura archetipale: una teologia negativa non apofatica » 464
3. Principi ermeneutici del discorso » 467
4. Articolazione teologica » 481

B. *Consensi, interrogazioni, riserve* » 493

1. Unitarietà, tradizionalità e novità » 493
2. Consensi ed interrogazioni sui principi ermeneutici » 497
3. Consensi e riserve: ecclesiologia ed ecumenismo » 514
4. Conclusione: un seme nella terra » 532

NOTA BIBLIOGRAFICA

Avvertenza pag. 537

I - *Repertori bibliografici* » 538

II - *Bibliografia di Balthasar* » 538

a) Repertori bio-bibliografici » 538
b) Antologie » 538
c) Bibliografia scelta fino al 1964 » 538
d) Bibliografia 1965-1975 » 546
e) Collane dirette da Balthasar » 556

III - *Studi su Hans Urs von Balthasar* » 556

a) Articoli e contributi generali » 556
b) Qualche recensione significativa » 559

Nota complementare » 561

Indice onomastico » 563

Indice generale

lire 6.000 (5661)

La teologia di HANS URS VON BALTHASAR è una lunga meditazione sul mistero dell'Incarnazione: una luce brilla agli occhi degli uomini per condurli, estatici, allo splendore delle realtà invisibili. Non dimenticando il mistero della croce e della derelizione del sabato santo, Balthasar riflette sull'incontro dell'amore di Dio con la risposta che l'uomo può dare a questo amore mediante la fede.
Da questo incontro viene fuori una figura di credente, che «gemendo» nell'attesa del compimento, è l'uomo che edifica la nuova creazione.

ALDO MODA è nato a Giaveno (Torino) nel 1944.
Ha compiuto i suoi studi teologici a Rivoli (Torino), Parigi (Institut Catholique ed Ecole Pratique des Hautes Etudes), Gerusalemme (Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies) e Neuchâtel (Facoltà Protestante).
Diplomato in teologia ecumenica (1972), élève titulaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (1972), membro della Studiorum Novi Testamenti Societas (1973), è dottore in teologia dell'Università di Neuchâtel.
Ha pubblicato la sua tesi di licenza: La dottrina della elezione divina in Karl Barth, Patron, Bologna 1972. Ha curato l'edizione italiana di H. Bouillard, Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica, Esperienze, Fossano 1973; di M. Schmaus, La fede della Chiesa: I- La Rivelazione e la teologia, Marietti, Torino 1975; di M. D. Chenu, San Tommaso e la teologia, Gribaudi, Torino 1976.
Collabora con articoli di teologia biblica, di storia della teologia protestante e di teologia dommatica ad importanti riviste italiane e straniere, svolgendo anche, sempre sulle medesime riviste, un ampio lavoro di recensione.